الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية

تأليف

الدكتور محمود حب الله

دكتور في الفلسفة من جامعة لندن

أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

ملتزمو الطبع والنشر والحصاب

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه

الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية

تأليف

الدكتور محمود حب الله
دكتور فى الفلسفة من جامعة لندن
أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من جاء بكمال الهداية الربانية ، متمما للأديان الآلهية ، وخاتما لسلسلة الرسالة والنبوة ، سيدنا محمد ، وعلى الرسل والأنبياء من قبله ، وعلى آله وصحبه ، ومن اهتدى بهديه . وبعد :

فلما كان الإنسان الكائن الوحيد الذى تتمثل فيه كل نواحى الوجود ، وكان الحد الوسط فى سلسلة الموجودات ، كان جديرا بأن يكون المركز الذى يبدأ منه التفلسف ، ويتركز حوله النظر ؛ لينتقل العقل منه بسهولة ويسر ، فى حركته التصاعدية ، إلى من هو أرقى منه فى الوجود ، وفى حركته التنازلية ، إلى ما هو دونه فيه : ولما كان الوجدان القوة الحيوية التى تساعد هذا الانسان على البقاء ، وكان العامل الأول فى تكوين شخصيته ، وتحديد سلوكه ، وتوجيه إرادته ، كان أقرب قواه إليه ، وأكثرها أهمية فى حياته ؛ ولذا كان قمينا بأن يأخذ مكان الصدارة فى المباحث المتعلقة به .

ولقد عالج كتابى هذا ، بجانب الوجدان ، عدة موضوعات أخرى ترتبط معه برباط متين . وذلك لأن الوجدان هو تلك القوة التى تغذى العواطف ، وتربيها ، وتكونها ؛ والعواطف ، بما تتطلب من ثبات واستقرار حول موضوعاتها ، تربى الشخصية وتقويها ؛ وما الجماعة الانسانية إلا الشخصيات المتعددة ، حين يشعر بعضها ببعض ، وبما بينها من غايات مشتركة ؛ وأما العقيدة الدينية ، فعلى الرغم من شدة ارتباطها بالعقل ، كما سيتبين بعد ، فانها لا تستغنى عن الوجدان بحال ، ولا تعتمد ، عند جمهور الناس ، إلا عليه ؛ وما الترغيب والترهيب ، وما الانذار والتخويف ، التى تستعملها الأديان والقوانين الوضعية على السواء ، إلا وسائل تهدف نحو اثارة الوجدان ، ليدفع إلى العمل ، لأنه القوة

الدافعة إليه ، كما أنه قوة الحياة . والعقيدة الدينية ، بدورها ، تثير الوجدان ، وتوجهه ، وتجعل المرء قادرا على تحمل احن الحياة ومحنها ، وتباعد بينه وبين حياة التشاؤم وكل أسباب الشذوذ النفسية ، فيكون متزن الشخصية ، معتدل السلوك ؛ ويؤثر هذا بدوره فى قوة الجماعات ونهضتها ؛ وهى تساعد الجماعة ، فوق هذا ، على الاستقرار والنهوض ، بما تدعو إليه من ألفة ووئام ، وبتنظيمها للنزعات الفردية . وتلك هى موضوعات الكتاب ، وهى ، كما ترى ، موضوعات مترابطة ، متلازمة ، ويوصل كل واحد منها ، حين يؤخذ بنفسه ، إلى البقية .

وهى ترمى كلها ، بعد هذا ، إلى هدف واحد ، وهو هدف الكتاب . وذلك هو أن أساس الحياة الخارجية ، والمظاهر المادية ، التى يفعلها المرء إرضاء لبعض الموجودات المغايرة له ، مسطور كله فى نفسه التى بين جنبيه ، وليس فيها ماهو غريب عنه ، أو مالا يجد له مكانا فى نفسه . فأساس الخضوع لله وعبادته والايمان به موجود فى نفسه ، وكذا أساس العزة والغلبة والتسلط ؛ وأساس الخضوع للبيئة الاجتماعية وإيثارها على ذاته موجود فى نفسه أيضا . وكذا أساس الأنانية والفردية المتطرفة . وكما أنه فى حاجة إلى إشباع ميوله الفردية فهو فى حاجة إلى إشباع ميوله الاجتماعية والدينية ؛ وكلا الاشباعين ضرورى لتحقيق الطمأنينة النفسية والهدوء القلبى ؛ وكلاهما ضرورى فى إيجاد الشخصية المتزنة والجماعة الناهضة . وكما أن الحياة فى جماعة طبيعة انسانية وضرورة ، فكذا الحياة الدينية ؛ ولا يقدر المرء على التخلص من الحياة الأخيرة إلا بمقدار تخلصه من الحياة الأولى . وأما هؤلاء الذين يزعمون أنهم قد خلصوا أنفسهم من ربقة حياة الاعتقاد فهم مخدوعون ؛ وذلك لأنهم لم يخلصوها إلا من الايمان بأحد الأديان فحسب ، ولكنهم فى الواقع ونفس الأمر معتقدون كما يعتقد غيرهم من الناس .

تلك هى غاية الكتاب ؛ ومن الله أستمد العون والتوفيق ليوصلنى إلى تلك الغاية .

القاهرة : ١٣ جمادى الآخرة ١٣٦٧
٢٢ ابريل ١٩٤٨

محمود حب الله

الحياة الوجدانية

الحيـــاة الوجدانية

ليس الإنسان في حياته الدنيا عالما مستقلا بنفسه عن كل العوالم الأخرى ، وليس للفرد من النوع الإنساني استقلال كذلك عن نوعه . وعلى الرغم من أن كل فرد من الأفراد يبدو متمتعاً بحياة خاصة لايشاركه فيها غيره ، ولا يتأثر فيها بغيره ، وأن له شخصية متميزة عن سائر الشخصيات الأخرى يتصرف بها في المناسبات المختلفة ، فإن تلك الشخصية المتميزة وتلك الحياة الخاصة أثران ، لحد كبير ، لتفاعله الضروري مع البيئة التي يعيش فيها .

يحتاج الإنسان ، في تكوينه وبقائه ، إلى بيئة يستمد منها قوته ، ويحفظ بها كيانه ، وتساعده على أن يؤدي وظائفه في الحياة . فهو يحتاج الماء ، ويحتاج الغذاء ، ويحتاج الهواء ، ويحتاج أرضاً صلبة يمشي عليها ، ويحتاج مالا يكاد يحصى من مواد أخرى . وهو ، فوق ذلك كله، يحتاج بيئة اجتماعية من جنسه ليذلل بها الحياة الجامحة ويتغلب على صعوباتها ، ولتهيء له فرصة البقاء في عالم لا يعيش القوي فيه إلا على حساب الضعيف . فقد وجد الإنسان وليس له من القوى الطبيعية مالغيره من كثير من الحيوانات ، وولد على وضع لايمكن أن يعيش معه إلا إذا تكفل به متكفل ، فإن لم تكن له تلك البيئة الاجتماعية كان مصيره إلى الفناء . فهو بحكم تركيبه وطبيعته يحتاج إلى مجتمع ؛ ولذا عرف بأنه « حيوان اجتماعي » ؛ وحب الاجتماع غريزة إنسانية لها أثرها الفعال في بناء المجتمع وتكوينه ، ومن ثم في تحقيق رغبات الفرد وحاجاته .

ومع أنه يحتاج غيره من عالم النبات والحيوان والجماد ، فليس هو عالة على كل هؤلاء من غير أن يقدم معروفا بمعروف ، إذ هو كذلك محتاج إليـه ، لأنه بيئة غيره . فالإنسان بحكم طبيعته وبنائه يستمد من غيره ويستمد منـه غيره ، وهكذا شأن الله فى خلقه وجلت حكمته عن أن تحيط بها العقول ، أوجدهم بحيث يحتاج الواحد منهم الآخر ، ويتأثر بعضهم بالبعض ، فهم، أفرادا وكتلا وجماعات ، كدائرة من القوى المختلفة يؤثر السابق منها فى اللاحق ، وكل منها سابق ولاحق ، وهكذا كل منها فاعل ومنفعل ، ومؤثر ومتأثر .

فالإنسان إذن بطبيعته عرضة لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية من شأنها أن تساعده على تأدية وظيفته فى الحيـاة أو أن تعوقه عنها ، فتزيد من قوته فى الأولى وتضعف منها فى الثانية . ولتلك المؤثرات أعراض ومظاهر تبدو على الجسم وتحس بهـا النفس . وهى تختلف قوة وضعفا حسب اختلاف الدواعى والمثيرات فى القوة والضعف ، وحسب ماقدمته للجسم من مساعدة أو من عوق . وتلك الآثار النفسية التى توجدها المثيرات الخارجية قد تكون مركبة ومتركزة فى النفس بحيث تصبح كطبيعة من الطبائع لا يعتريها التغير بسهولة ، بل تكون قوة محركة نفسية ذات استقرار وثبات . ومن هـذا نشأ ثلاثة أنواع من الآثار النفسية أو الوجدانات :

(ا) وجدان مطلق .

(ب) انفعالات .

(ج) عواطف .

الوجـــــدان

وليعيش الإنسان فى مجتمعه المتغير و بيئته المتقلبة فإنه لا بدّ له من أن يكون مطاوعا لها ، يميل مع الرياح حين تميل . فلا بد له من أن يكون بحيث يتغير وأن يحاول أن يوفق بين نفسه و بين ما يعيش فيه من بيئات و إلا كان نصيبه الفناء . فمن عاند البيئة الطبيعية نبذته أو أفنته ، ومن عاند البيئـة الاجتماعية لفظته أو هذبته ، ثم كان عليه أخيرا أن يفر منها و إليها . وكل محاولة من هـذا القبيل ، وكل مجهود يبذل فى سبيل التوفيق بين المرء و بيئته ، فهو إما مصحوب بنوع من السرور أو بنوع من الألم نتيجة للنجاح أو الإخفاق فيه . وهذا السرور أو ذاك الألم يختلف فى درجته من القوة والضعف بحسب الدرجة من النجاح أو الإخفاق التى اكتسبها المرء من محاولاته هذه ، و بحسب ما بذل من جهود فى هذا السبيل. وهكذا ، فكل مجهود بذل من الشخص وصاحبه نجاح ولم يصادف كثيراً من العقبات ، أو صادف منها ما أمكن تذليله ، فإنه يكون مصحوبا بشعور بالسرور واللذة ، ولكن إذا ما كان نصيبه الإخفاق فإنه يكون مصحوبا بشعور من الألم والحزن يتفاوت فى درجات عمقه وشدته من مجرد ألم إلى يأس قاتل .

ذلك الشعور النفسى بالسرور أو بالألم الناشىء عن نجاح العضو أو إخفاقه فى محاولته عملا من الأعمال أو حركة من الحركات هو ما نسميه « الوجدان » أو الإحساس الوجدانى أو الشعور الوجدانى . فالوجدان ، إذن ، هو شعور بسرور أو بألم ناشىء عن محاولة الإنسان التوفيق بينه و بين بيئته . وهو لذلك

موجود مع الإنسان من مهده إلى لحده ، ومصاحب لكل مرحلة من مراحل الحياة العقلية ، فلا يخلو منه شخص مادام يقظا . وبما أن كل إدراك عقلى أو عمل جسمى لابد أن يكون مصحوبا بشعور وجدانى فإنه يمكن القول ، وكثيراً ماقيل ، بأن كل إحساس أو تفكير أو تخيل أو تذكر لابد أن يكون سارا أو مؤلما . وذلك باعتبار ماصاحبه من شعور وجدانى . لأن كلا منها مصحوب بالضرورة بشعور وجدانى من سرور أو ألم .

هاتان الحالتان من الشعور الوجدانى ـ حالتا السرور والألم ـ حالتان متقابلتان ومتضادتان لايمكن أن يجتمعا فى نفس المرء وفى نفس الوقت . فلن يكن المرء حزينا ومسرورا فى وقت واحد ؛ ولقد كان ذلك الشاعر الذى يقول:

« غلب السرور علىّ حتى انه   من فرط ما قد سرنى أبكانى »

حذراً ولبقا فلم يجعل زمنهما واحداً بل جعل البكاء مرتبا على السرور ؛ على أن البكاء وتساقط الدموع شىء غير الحزن . ولا يمكن إرجاع أحد الشعورين للآخر كذلك . وذلك أمر لايكاد يختلف فيه اثنان من علماء النفس ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فى شرح ماهية الوجدان وطبيعته وفى تحديد علاقته بحالات العقل الأخرى .

فيذهب بعض العلماء إلى أن الوجدانات لا تختلف فى شىء مهم عن الإحساسات ، بمعنى أنها بطبيعتها وفى جوهرها إحساسات .

ويرى آخرون أنها صفة من صفات الإحساسات فهما متلازمان ولكن ليسا متحدين .

ويرى فريق ثالث أن الوجدان ظاهرة نفسية تختلف كل الاختلاف عن

الظواهر العقلية الأخرى . فليست إحساسا ولا صفة من صفاته ، وإن كانت ملازمة له وناشئة عنه . وهذا ـ على مايظهر ـ هو الرأى المنصور للأسباب الآتية : ـ

(١) إنه من الممكن وجود أنواع متميزة من الإحساسات ، فتحس بحرارة وببرودة أو بما هو بارد وبما هو أشد منه برودة فى نفس الوقت . وتضع يدك اليمنى فى إناء فيه ماء دافىء واليسرى فى إناء فيه ماء بارد فتحس الأولى بالدفء والأخرى بالبرد فى نفس الوقت . أما الوجدان فليس كذلك . إذ أنه شعور وجدانى واحد لا يتعدد ؛ ولو وجدت مثيرات لأنواع مختلفة من الشعور لأزال أحدها الآخر بحيث لايبقى إلا شعور واحد لا تعدد فيه .

(٢) إن للإحساس مكانا معينا فى الجسم ، فالجوع فى المعدة ، والصداع فى الرأس ، والعطش فى الحلقوم ، والتعب العضوى فى العضو الذى جهد وقتاً طويلا ، وهكذا ؛ أما اللذة والألم ، وأما الخوف والغضب ، وأما حب الجمال والكمال ، وأما اللذة والألم ، وأما الوجدانات كلها فليس لها مكان خاص فى الجسم ؛ إن مكانها الانسان وليس جسمه فقط ، وإن فيها نوعا من الادراك بجانب مافيها من وجدان ، فليست مجرد ميول عمياء .

(٣) إنه من الممكن توجيه الذهن إلى الإحساسات وحصر الانتباه فيها ، ويمكن تحليلها وملاحظتها ملاحظة نفسية دقيقة . وأما الوجدانات فإنه من الصعوبة بمكان أن يوجه الإنسان انتباهه إليها محاولا فهم كنهها وإدراك حقيقتها ، فإنه حين يبدأ يفعل ذلك تزول عنه تلك الحالة الوجدانية التى حاول فهمها . ومن هذا كانت تجارِبنا الوجدانية غامضة بالنسبة إلى تجاربنا حول الإحساسات .

ويقولون إن خير علاج لمن كان تحت انفعالات نفسية أن يوجه تفكيره نحو هذه الانفعالات نفسها ويحاول شرحها وشرح أسبابها وقيمتها ، فإنه إن نجح فى هذا التوجيه لايلبث أن تهدأ نفسه ويطمئن قلبه ويذهب مابه من انفعال ، لأن تفكيره فيها يشغله عنها .

(٤) كثيراً ماتظهر الوجدانات كأنها أمر ذاتى وليس موضوعيا : فهى تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف المثيرات وباختلاف حالات التأثر ، وكأنها أمر نسبي لايتبع قاعدة مطردة . وأما الإحساسات فإنها فى غالب الأحيان تتبع قوانين لاتتغير ، وتسير على غرار واحد يستوى فيه كل الأشخاص .

قد رأينا أن الوجدان حالة شعورية بسرور أو بألم من شيء معين . فالتعريف يشير إلى ناحيتين : ناحية « الحالة الشعورية » ـ الحالة النفسية ، وناحية توجهها نحو « شيء معين » . فهناك ، إذن ، الحالة النفسية المتميزة عن الموضوع الذى أثارها والتى لابد أن تتميز عنه . ولكننا نلاحظ فى تجاربنا اليومية أن النسبة بين تلك الموضوعات وبين الحالة النفسية ليست نسبة طردية ، بحيث انه يتكرر نفس الشعور كلما تكرر نفس الموضوع . فليس من الضرورى أن يكون الموضوع المثير للذة أو ألم فى الماضى مثيراً للذة أو ألم فى الحاضر أو فى جميع الأوقات . فأكل العسل ، مثلا ، يثير فينا الشهية للأكل ويسبب نوعا من اللذة ، ولكن كثيراً ماتعرض النفس عنه عند امتلاء المعدة . وإن كثرة الأكل من أحب الأشياء إلينا قد يجعلها معافة وقابضة للنفس . وأما الإحساس فإنه يتبع قوانين مطردة لا تتغير . فالنار دائما وبحكم العادة تحرق ، وتسبب الحرارة ؛ والماء يطفى الظمأ ويسبب البرودة . وانه من السهل بعد كل

هـذا أن أحس بما تحس به من موضوعات ، وأن أعلم ماتعلم ، وأن أريد كل ماتنزع إليـه نفسك ؛ ولـكنه ليس من السهل أن تـكون حياتى الوجدانية مثل حياتك ، فأتأثر بكل ماتتأثر به ، وأن تـكون انفعالاتى وعواطفى مثـل ماعندك من انفعالات وعواطف .

ومن ثم كان لنا أن نقول إن الوجدانات « ذاتيـة » والإحساسات « موضوعية » ، وأن نقول ان الوجدانات ظواهر نفسية تختلف كل الاختلاف عن الاحساسات وعن العمليات العقلية الصرفة ، لأن هذه الأخيرة عمليات تحليل وتركيب ، وعمليات فهم وإدراك ؛ فهى عمليات تستتبع شعورا وجدانيا وليست نفسها شعوراً وجدانيا .

أنواعه :

قد رأينا أن الشعور الوجدانى هو تـكيف النفس بكيفية السرور أو الألم ، وعلمنا أن هذين الشعورين ضدان لايجتمعان فى نفس الوقت عنـد المرء الواحد . وبقى علينا الآن أن نعـلم كذلك هل هما نقيضان لا يرتفعان بحيث لايخلو الشخص عن واحد منهما ؟

نحن نعـلم أن العقل ، أثناء يقظته ، لابد له من القيام ببعض الأعمال ، وتلك طبيعـة له لاتتغير ، وتلك حياته . فإذا ما تبع كل عمل عقلى شعور وجدانى بلذة أو بألم نتيجة لبلوغ العقل الهدف الذى يرمى إليـه أو عدم بلوغه إياه كان لزاما أن نقول إن كل إنسان فى يقظته فهو إما مسرور أو متألم .

ولـكن قد يقال ان تجاربنا اليومية تناقض تلك النتيجة الحتمية ،

فكثيراً مانشعر بأننا فى حالة عادية لانجد فيها سرورا ولا ألما ؛ ويظهر أن حياة الشخص العادى منا تجرى على هذا المنوال ، وخصوصا أيام الاستقرار والطمأنينة حين يخيل للمرء أن الحياة تمر مراً ميكانيكيا صرفا ، وليس فيها شىء من الأحداث والمفاجئات ولا يعتريها كثير من التغييرات ؛ وقد يقال أيضا إن إفلاطون يرى مثل هذا الرأى فى جمهوريته حين يقول ان الناس يخطئون فى فهم معنى السعادة حين يظنون أنها نقيض الشقاوة ، فى حين أنها ليست فى الواقع نقيضا لها بل ضداً . وذلك لأن هناك حالة ثالثة بينهما قد يتصف بها المرء ، وهى ليست بحالة شقاوة ولا بحالة سعادة ؛ كما أن هناك حالة ثالثة بين حالتى الصحة والمرض ليست إحداهما . فالشخص الذى لم توجد عنده أسباب السعادة والسرور ليس بسعيد ولا بمسرور ، كما أن الشخص الذى لم توجد عنده أسباب الألم ليس بمتألم كذلك . والشخص الذى نقه من علته ولم يسترد بعد قوته ليس بمريض ولا بصحيح ولكنه شىء بينهما . إذن يمكن القول بأن هناك حالة ثالثة لايشعر الانسان فيها بسرور ولا بألم، إذا لم يكن هناك مايستدعى واحداً منهما أو الآخر، وبأن السرور والألم ليسا حاصرين لأنواع الشعور أو لكل أنواع الحياة الوجدانية .

ولكننا إذا ما أمعنا النظر قليلا وبحثنا نواحى الموضوع كلها وجدنا أن الأمر بعكس ذلك وأن المرء لايخلو فى يقظته عن حالة شعورية بشىء من السرور أو الألم نتيجة لتفاعله الحتمى مع بيئته الطبيعية والاجتماعية . لأننا مادمنا نسلم أن العقل لابد أن يكون عاملا مادام يقظا ـ وتلك قضية لا نزاع فيها ـ وجب القول بأنه لابد أن يتأثر بشعور وجدانى نتيجة لتلك الحركة العقلية .

فكل محاولة للعضو وكل عمل يقوم به العقل فهو لتحقيق غرض من أغراض العضو أو العقل : قد يكون المحافظة على العضو ، أو على سائر الجسم ، أو المحافظة على النوع أو تحقيق نفع مادى أو أدبى للجسم أو للعقل أو للبيئة والمجتمع .

ولكن ليس من الضرورى أن يكون ذلك الغرض الباعث على العمل أو على الحركة دائما واضحا فى النفس ومتميزاً فيها بنفسه . فقد يكون فى مستوى هو أدنى درجات الشعور ، وقد لاتتوجه إليه النفس بخصوصه، ولكنه على أى الحالات موجود . فكل مايعوق العقل أو يمنع العضو عن تأدية وظيفته أو يحول بينه وبين تحقيق غرضه ، أو يسبب له ألما أو تعبا فانه من الطبيعى أن يحدث ألما نفسانيا ، وهذا هو مانسميه شعوراً وجدانيا بالألم ؛ وكل مايساعد العقل أو العضو ويعينه على تأدية تلك الوظيفة فانه يثير شعورا وجدانيا ، وهو مانسميه الشعور بالسرور . وكل ما فى العالم من جزئيات أو أجزاء فهو متصل بعضه ببعض ، بحيث إنها كلها متفاعلة ، يؤثر الواحد منها فى الآخر، فيغير من وضعها وحالتها لحد ما ؛ فهذا يساعد العضو على تأدية مهمته وذاك يعوقه ؛ وهذا يوافق المزاج وذاك لايتفق معه ؛ وهذا تعافه النفس وذاك تقبله ؛ والطقس اليوم جميل تناسب حرارته حرارة الجسم ، وترتفع حرارته غدا عن حرارة الجسم أو تنخفض عنه فتسبب شعورا وجدانيا سارا أو مؤلما ؛ وتلك سنة الله فى الدهر القلب . نعم قد لا يكون تأثير أحد الشيئين على الآخر تأثيراً مباشرا بحيث لاينتبه إليه ، ولكن الشعور الوجدانى أدق من الانتباه فينفعل بما ننتبه إليه وبما لاننتبه إليه .

ولا مراء فى أن هناك تفاعلا مستمراً بين كل الكائنات . وكلما ازدادت معرفتنا بالعلوم الطبيعية ، وكلما ازدادت دراساتنا للكون ، ازداد إيماننا بذلك التفاعل المستمر بين جزئيات مافى الكون ، وعلمنا بأنه ليس هناك من ذرة فى الأرض إلا ولها أثرها فى موجودات أخرى تحتاج إليها ؛ ومن ثم يزداد علمنا ويقوى يقيننا بأنها لم توجد عبثاً . وما المد والجزر وتأثيرهما فى الأجواء والقمر، وما القمر والجو وتأثيرهما فى الزراعة ، وما النباتات والماء وحاجة كل الحيوانات إليها، إلا مثل لهذا التفاعل ، وما الهواء وعمليات التنفس ، وما الغذاء وتحوله إلى مواد صالحة لبناء الجسم إلا أمثلة أخرى لهذا التفاعل .

ولو فرضنا أن العقل لم يتنبه لبعض المؤثرات الخارجية فلم تتدخل فى حياته الإدراكية لا بسلب ولا بإيجاب ، ولم تكن عوناً له ولا عائقا ، فإنه من الطبيعى والحالة هذه أن يستمر العقل فى عمله ، وفى استمرار العقل فى عمله بدون عائق شعور وجدانى سار . ويظل العقل هكذا متمتعاً بشعوره الوجدانى السار حتى يأتى العائق أو حتى يتعب ويمل فينشأ عن ذلك شعور بالألم .

على أنه ينبغى أن يلاحظ أن اللذة والألم كثيراً مايوجدان من غير أن تتوجه النفس إليهما أو إلى أحدهما بوجه خاص . فنحن لانشعر غالباً بشعور السرور إلا إذا ارتفعت نسبته على الألم إلى حد غير قليل ، وكذا الحال مع الألم. ولكن هناك حالات من الألم أو اللذة التى قد لاتتوجه إليها النفس بوجه خاص لأنها ليست من القوة بمكان ، فهى غير واضحة للذهن ؛ ولهذا قد تعتبر حالة نفسية أخرى ليست هذا ولا ذاك مع أنها فى الواقع حالة سرور أو حالة ألم . ونظير هذا أننا لانشعر بحرارة أو برودة أو بالأحرى لايتوجه الذهن إلى واحدة منهما

بعينها إلا إذا ارتفعت درجتها بأكثر مما نعرف عادة . ولايلزم من عدم توجه الذهن إلى إحداهما بخصوصها عدم وجودها فى الخارج ، فقد لايتوجه الذهن إلى ماهو واقع وموجود . والآلات التى تقاس بها درجات الحرارة والبرودة تسجل مقاييس جوية لايشعر بها الشخص العادى منا . ومثال ذلك أيضا شعورنا أحيانا بسكون قد نظنه تاما مع أنه ليس فى الواقع إلا غيابا نسبياً للأصوات ، ويظهر ذلك جلياً عندما ننتقل من هذه الحالة إلى حالة أخرى أكثر سكوناً من الأولى ، فإن الحالة السابقة تظهر بالمقارنة كحالة ضوضاء وجلبة . ومثل هذا يقال فى الشعور باللذة والألم ـ أحدهما دائما حاضر ، وإن كانت النفس لاتنتبه إليه دائما.

أقسام :

قد رأينا أن الوجدان ينقسم باعتبار ذاته وطبيعته قسمين : شعور باللذة وشعور بالألم ، وعلمنا مايثير كلا منهما ، ولكنه يمكن الآن تقسيمه باعتبار أسبابه المثيرة له . وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى عقلى ومادى .

فالوجدان العقلى هو كل وجدان نشأ عن إدراك معنى من المعانى السارة أو المؤلمة، كالحب والبغض والفرح والحزن، وكذا كل الصفات النفسية التى لم تنشأ عن تأثر أعصاب الحس بموضوع الوجدان، ولكن نشأت عن معنى مدرك فيه. فحبنا لأمتنا ، وحبنا لزعمائنا وللشخصيات البارزة يكون من هذا القبيل . فنحن نحبهم لمعانى مدركة هم يمثلونها ، فهم ليسوا فى الواقع إلا مظهراً لمعنى نقدسه ونحترمه . ومن هذا النوع من الوجدان أيضا حبنا للجلال والجمال وللعدل وللكمال ، ومقتنا للظلم والعدوان ولكل معنى لا يستسيغه العرف أو العقل أو الدين .

وأما الوجدان المادى فهو كل وجدان نشأ عن تأثر أعصاب الحس بمؤثرات سارة أو مؤلمة ، كالجوع والعطش ، ومشاهدة الأشياء الجميلة أو القبيحة وسماع الأصوات الحسنة أو المنكرة إلخ . . . ويختلف هذا النوع من الوجدانات عن سابقه فى أنه لايكاد يختلف فى الكائنات الحية مهما تباينت أنواعها وتباعدت ديارها واختلفت فصائلها . فالأعراض التى تظهر على كلب يلهث عطشاً أو يحس بحرارة الجوع لاتختلف فى شىء مهم عن الأعراض التى تظهر على إنسان يشعر بالظمأ أو يحس بالجوع . وإنه من الممكن كذلك وصف الوجدانات الجسمية وتحديد مواضعها إجمالا ، بخلاف الوجدانات العقلية ، فإن الناس تتباين فيها تبايناً عظيما بقدر استعدادهم ومبلغ ثقافتهم وتهذيبهم ..

أثره :

للوجدان بقسميه أثر كبير فى تطور كل من الحياة العقلية والجسمية للانسان ونموه . فنحن نفهم من حدوثه أن شيئاً معيناً (وهو موضوع الوجدان أو المثير له) كان فى الماضى معيناً لذلك العضو الذى قام به الوجدان على تأدية وظيفته أو مساعداً لنوعه على البقاء ، أو عائقاً له عن أن يؤدى مهمته . فسرور الطفل عند احساسه بشىء يبين لنا أن ذلك الشىء كان فى الماضى عاملا من عوامل نموه هو أو من عوامل نمو نوعه الإنسانى ، أو على أقل تقدير ، كان له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالمحافظة على النوع ، وبكاؤه عند الاحساس بشىء آخر يدلنا على أن أثر ذلك الشىء كان عكسياً ، وأنه كان هو أو نظيره من الأشياء عائقاً له أو لنوعه الإنسانى عن تأدية مهمته فى الحياة .

فليس الوجدان إذن إلا نذيراً بأن ظاهرة معينة سوف تحدث من شأنها

أن تساعد على نمو الإنسان وتعين على بقائه أو تعوق منه . ولـكنه ليس مبرهنا على أنه لابد من حدوث تلك الظاهرة ، وأنهـا لابد أن تساعد العضو أو تقف فى سبيل نموه . إذ ليس هناك من تلازم بين القضية التى تقول : «إن موضوعا معينا قد ساعد العضو أو عاقه فى الماضى » والقضية التى تقول : « إن هـذا الموضوع بعينه يساعد أو يعوق الآن » ، فالوجدان مشير إلى حالات ماضية ومحدث عن نتائج قد وجدت بالفعل ، وحدثت مرتبطة بموضوعات معينة قد جربت تحت مناسبات خاصة . ومهمة العقل حينئذ أن يختبر كل الظروف والأحوال الملابسة لتلك الوجدانات ومثيراتها، ليرى إذا كان الوجدان مصيبا فى تقديره أم مخطئا . لذلك كان لزاما على من يشعر بشعور وجدانى ألا يتسرع فى الحركة والعمل بمقتضى وجدانه ، بل يتريث ويتدبر فى الأمر ولا يعمل حتى يستيقن أن الحالات الماضية الملابسة لهذه الوجدانات لم تتغير عن وضعها الأول .

وإن شعور الإنسان أسرع من تفـكيره فى إيحائه بالحركة . ولذا تجد الحيوانات والأشخاص الذين تضعف عندهم قوة التفـكير أسرع فى تنفيـذ رغباتهم من الفلاسفة والحـكماء . ويمكن الانتفاع بتلك الظاهرة عند توزيع أعمالنا الاجتماعية ، فنضع الشخص اليقظ المتوثب السريع فى حركاته فى الأعمال التنفيذية التى تحتاج السرعة ، ونضع من تغلبت عليه الفرضيات وتحـكمت فيه البحوث العقلية فيما يتناسب وبطئه من الأعمال .

وبما أن الوجدان أو الشعور بالسرور والألم موجود فى الإنسان قبل أن توجد فيه القوة التفـكيرية ، أو على الأقل موجود فيه قبل أن توجد فيـه القدرة على استعمال القوة التفـكيرية ، كان أشد قربا له وأكثر تأصلا فيه من

العقل لقدمه الزمانى عليـه ، ولدوام استمراره معه . ولهذا كان أثره فى بناء الشخصية وتـكوينها أعمق وأقوى من أثر القوة المفكرة ؛ وذلك لأنه أوجد الشخصية وحققها للفرد قبل أن توجد فيـه القوة المفـكرة بالفعل . فهو القوة الحيوية التى رفعت الإنسان إلى مستوى من الحياة يبدأ عنده التفـكير ، وهو القوة الفعالة المساعدة للتفـكير . إنه قوة بها الحياة ، وأما التفـكير فقوة بها كمال الحياة .

ولأهمية الوجدانات للحياة نجدها متصلة اتصالا وثيقا بكل الأعمال التى تصدر عن الـكائن الحى ، وخاصة مايتعلق منها بالمحافظة على بقائه أو بقاء نوعه . ولقد أعطى تلك القوة كل كائن حى ، لا فرق فى ذلك بين حشرة أو بهيمة أو إنسان، لتكون نذيراً له عند الحاجة ، ومبينا أنه فى حاجة إلى تغيير وضعه ، إما بسرعة فى الحركة أو ببطء فيها ، ليتناسب مع بيئته . فحالة السرور تعطينا من الحيوية والقوة مايجعلنا نذلل ما قد يعرض لنا من مصاعب ، كما أن حالة الانقباض والألم قد تحفظنا من الوقوع فى عمل قد يكون ضارا من الناحيـة العقلية أو الجسمية أو الخلقية .

ولهذا نرى أن كثيرا من الفلاسفة وفى مقدمتهم سبينوزا يعتبر الوجدانات من لذة وألم « الطبيعة الأولى » التى نشأت عنها كل العواطف والانفعالات وكل تصرفات الشخص وسلوكه . فيقول سبينوزا (وهو خير من كتب فى هـذا الموضوع) إن اللذة والألم هما اللذان يحددان كل تصرفات المرءوأعماله ، وإنهما المصدر الوحيد الذى تنشأ عنه كل صفة نفسية وكل أعمال خلقية . وهو لذلك يوصى بتهذيب الوجدانات ، لا بكبتها أو إماتتها . لأن ذلك موت لصاحبها . فهو

يرى أن الحياة الوجدانية ضرورية لبقاء الانسان ، وليست من كماليات الحياة.

ونحن إذا لاحظنا ميول الأطفال ورغباتهم ووجهناهم فى حياتهم العملية إلى الناحية التى يظهرون نحوها ميلا خاصا ، والتى تثير فيهم شعورا بالسرور ، وباعدنا بينهم وبين كل ماينفرون عنه ويكون مثار آلام لهم ، فإننا ولا شك نكون قد خطونا خطوات بعيدة المدى نحو تحسين كلى من الانتاج العقلى والمادى . وان ارهاق الأطفال بكثير من المواد وتكليفهم بما لايكادون يطيقون ، وإلزامهم بدراسة مالا يستسيغون أو ما عنه يميلون ، لمسئول إلى حد كبير عن هذا الاخفاق فى التعليم الذى يئن منه الكثيرون .

الانفعالات

قد رأينا أن الوجدان هو تكيف النفس بكيفية السرور أو بكيفية الألم ، ولكن الشعور لايقف عند هذه المرحلة الوجدانيةالصرفة ، بل قد يتطور ، فيصاحب بتغيرات عضوية وجسمية . وذلك مثل تشنج فى الأعصاب ، أو كثرة فى الافرازات العرقية ، أو سرعة فى ضربات القلب ، أو بطء فيها ، أو تقلص فى بعض عضلات الجسم ، أو اضطراب عام فى الجسم أو فى التفكير ؛ وحينئذ فإنا نسمى تلك الحالة الطارئة « بحالة انفعال » . فالانفعال إذن ما هو إلا حالة نفسية وجدانية ذات أثر معين يبدو فى جسم الانسان أو يظهر فى تفكيره .

التعريف :

قد يكون من السهل علينا أن نعرف الانفعالات بسرد أمثلة من أمثلتها

العديدة كالفرح والحزن ، والخوف والغضب ، والرضا والقناعة ، واليأس والأمل والاخلاص والاعجاب ، والحسد والكره ، والحب والبغض ؛ ولكنه من العسير أن نحددها بذكر تعريف جامع مانع ؛ ولم يتفق علماء النفس بعد على تعريف واحد لها .

فيرى بعض العلماء أن الانفعال نوع من الاحساس ناشيء عن إدراك لمثير من المثيرات ، ولكننا قد رأينا من قبل أن الوجدان يخالف الاحساس فلا يمكن أن يكون نوعا منه .

ويرى آخرون أنه إعادة وتذكر للذة أو ألم جربت فى الماضى ؛ ومنشأ ذلك التذكر هو إدراكنا الآن لموضوع معين قد أثار هو أو ما ماثله فينا مثل ذلك الشعور فى الماضى ، ومن الجلى أن مثل هذا التعريف لاينطبق إلا على حالة واحدة من حالات الوجدان ، ولا يفيد معنى جديدا زائدا عن ما عرفنا من معنى الوجدان ، فلا يكون انفعالا .

ويرى فريق ثالث أن الانفعالات ليست إلا تغيرات عضوية تلحق بالجسم فيبدو مخالفا لوضعه العادى ، وتنشأ هذه التغيرات عن إدراك لبعض المؤثرات السارة أو المؤلمة ، ومن الجلى أن كل هذه التعاريف — إذا ماسميت تعاريف — موضع المناقشة ولا يقبل منها إلا الأخير على مافيه .

وليس من الأهمية بمكان أن نعرف الانفعالات تعريفا جامعا مانعا ، إذا ما علمنا خصائصها ومظاهرها وأمكننا أن نقرأ من تلك الظواهر حالة الشخص النفسية ، فنعلم انه منفعل انفعال السرور أو انفعال الحزن ، أوهو غير منفعل. وهذه هى بعض الصفات التى يمكن أن يقال فيها انها موجودة فى كل الانفعالات وانها كذلك من خصائصها .

(١) لابد أن تصاحب كل الانفعالات بتغيرات عضوية متعددة ومختلفة باختلاف الانفعالات . وتلك مثل حمرة الوجه أو صفرته ، وارتعاش المفاصل أو اضطراب القلب ، وتقلص فى عضلات الجسم أو تمدد فيها ، وخفة فى الحركة أو بطء فيها . وترجع تلك التغيرات الجسمية إلى انقباض بعض العضلات وتقلصها ؛ وذلك يختلف طبعا باختلاف نوع الانفعالات وباختلاف درجتها من القوة والضعف .

(٢) تفترض كل الانفعالات وجود حالة نفسية أخرى تعتمد هى عليها ؛ وذلك لأن الانفعالات ظاهرة ثانوية لابد أن تسبقها ميول أخرى نفسية أقدم منها زمنا وأكثر تأصلا فى الجسم ؛ وقد تكون تلك الظاهرة غريزة وقد تكون عاطفة . فالغضب الذى يثيره أخذ طعام الحيوان منه يفترض وجود حالة نفسية عنده ، وهى الرغبة فى ذلك الطعام . ولو أخذ منه طعام لا يشتهيه أو لاتتوجه إليه نفسه فإنه لايتحرك ولا يثور . وغضب الأم عند التعدى على صغارها يفترض وجود عاطفة نحوهم عندها ، وهى عاطفة الأمومة ، وهكذا .

(٣) ان المثير لها قد يكون من الأمور المعنوية التى يتعلق بها الإدراك ، كالغضب الذى يحدثه علمك — وأنت رجل متدين — بأن حقاً من حقوق الله قد امتهن أو لم تراع قداسته ، وكالسرور الذى يثيره علمك بأن مشكلة من المشاكل الاجتماعية قد حلت أو هى آخذة فى سبيل الحل . وقد يكون المثير لها تغيرا فى بعض أعصاب الحس ؛ وذلك ككل الانفعالات التى تنشأ عن تعود استعمال المواد المخدرة والمنبهات . فمحب التدخين مثلا يصبح خبيث النفس وضيقها إذا ماحرم من عادته ، وليس لذلك من سبب إلا أن بعض الأعصاب

تأثر ، فأصبح لايهدأ له بال إلا بتعاطى ماتعود عليـه من التدخين ؛ وذلك يحدث عدم التوازن فى الجسم فينفعل كله .

(٤) اتساع محيطها ودائرة وجودها . إذ أنهـا توجد فى كل مرحلة من مراحل الحياة العقلية والجسمية : فتوجد فى زمن الطفولة وفى زمن النضوج ، ويسبق وجودها وجود الـكفاية العقلية ، وتعيش أحيانا بعدها ، وتدوم ما دام الإنسان . وتوجد كـذلك عند كل الأشخاص ، سواء أكانوا من العلماء أم من الجهلاء ، ومن القديسين أم من الأشرار ؛ ومثيراتها كـذلك متعددة ومقولة بالتشكيك قوة وضعفا ، فتتفاوت من أحقر الأسباب وأدناها إلى أعظمها وأعلاها .

(٥) لاتخضع الانفعالات خضوعا مباشرا للإرادة ، فلا يمكن أن نجعل أنفسنا ننفعل انفعال الشعور بالحرارة فى يوم شديد البرد بمجرد إرادتنا الدفء ؛ وليس فى مقدور إرادتنا أن توجد فينا انفعال الخوف إذا لم نر أو لم نفكر فى موضوع مخيف ؛ وليس فى مقدورها كـذلك أن تمنع هـذا الانفعال فى مواجهة المخيف من الموضوعات . ولـكنها قد تخضع للإرادة عن طريق غير مباشر . فإذا عجزت الإرادة عن أن توجد فينا انفعال الدفء فى اليوم البارد ، فإنها لاتعجز عن أن تدفعنا إلى التوجه إلى مكان دافىء ، ومن ثم يوجد فينا ذلك الانفعال . وإذا عجزت الإرادة وحدها عن أن توجد فينا حباً لله ، مثلا ، فإنها لاتعجز عن توجيه عقولنا إلى نعمه وآلائه التى لاتحصى ؛ وذلك كفيل بأن يوجد فينا ذلك النوع من الانفعال .

(٦) يهدأ الشعور الوجدانى بمجرد زوال مثيره ، وأما الشعور النفسى فى

الانفعالات فانه يغلب أن يستمر زمنا طويلا ويبقى مدة بعد زوال المثيرات له ، فلا تسكن ثورة الغاضب فى الحال بل تظل معبرة عن نفسها فى أعضاء الجسم الخارجية فترة من الزمن بعد زوال مثيراتها .

(٧) لابد أن يكون لكل انفعال مثير خارجى ، ولابد أن يتعلق به الإدراك . فإذا لم يكن هناك مثير أو كان ، ولكن لم يفهمه الشخص فلا انفعال . فمن لم يسمع الكلمة المضحكة أو سمعها ولم يفهمها فإنه لاينفعل انفعال الضحك . ولا تجدى النغمات الطيبة شيئاً عند من لا يسمع ؛ ولا يعجب بالمناظر الجميلة إلا ذو بصر . ولكن يجب أن نتذكر أننا لانقصد بالمؤثر الخارجى المؤثر المادى فحسب ، فقد يكون المؤثر معنى من المعانى ، كأن تتذكر أو تتخيل مايثير فيك الانفعال . وما أحلام اليقظة ، وخيال المتخيل الذى يبنى الشاهق من القصور ، ويتصور لنفسه مستقبلا لايجارى فيه ، فتثير فيه انفعال السرور إلاأمثلة واضحةلهذا النوع . وإذا ماتذكرت ماضيا محزنا أو سارا ظهرت عليك أعراض الحزن أو السرور .

نظرية جيمز :

على الرغم من أن الانفعالات قد شغلت مقدارا كبيرا من تفكير علماء النفس ومن تجاربهم فى معامل علم النفس ، فإن المعلومات التى عرفت عنها لاتزال غير كاملة حتى اليوم . وذلك — على مايظهر — لتشعب أطرافها وكثرة أنواعها وكونها مركبة فى طبيعتها من ظاهرتين : إحداهما نفسية والأخرى جسمية ، أو من شعور وجدانى ومن أعراض ظاهرية . ولذا وجدت نظريات

عدة فى تحليلها وشرحها وفى تقسيمها . ولقد اختلف علماء النفس فى زمن التغيرات الضرورية لكل انفعال : هل هى سابقة للشعور الوجدنى أو متأخرة عنه أو مصاحبة له ؟ . والذى يبدو لأول وهلة أن هذه التغيرات متأخرة فى الزمن عن الشعور الوجدانى ، ويكون الترتيب الطبيعى للعمليات العقلية فى جميع مظاهرها هو :

إحساس بمثير خارجى ، فإدراك لخطر فيه أو شعور وجدانى بالخوف ، ثم نزوع وإرادة للعمل . فأنت ترى كلبا عقورا ، فتشعر بالخوف منه ، فتظهر أعراضه عليك ، ثم تحاول أن تعمل بما يقتضيه المقام . وبذلك تقول النظرية المشهورة للانفعالات ؛ غير أنه يجب أن يلاحظ أن تلك التغيرات الجسمية والعقلية قد تحصل من غير أن يسبقها شعور وجدانى حقيقى كما يحصل لبعض الممثلين .

وأما نظرية جيمز ، وقد وافقه عليها لانج ، فإنها تعكس الترتيب بين الوجدان ومظاهره ، وتقول بتقدم التغيرات على الحالة النفسية . فترى تلك النظرية أن الحالة النفسية ناشئة عن التغيرات الجسمية . فأنت ترى كلبا عقوراً وتسمع نباحه ، وتراه يكشر عن أنيابه فتوجد فيك تغيرات جسمية مناسبة للموقف الذى تقفه فى ذلك الحين، وذلك لأن الحركة العقلية لا تقف عند مرحلة الحس المجرد ، بل تتحول إلى حركة ، فترسل بمجرد الإحساس قوة إلى العضلات والأعصاب والعروق ، فتبدأ هذه تؤدى وظيفتها وتحدث تغيرات جسمية ؛ أى أن هذه نفسها تتغير وتصبح فى وضع خاص ، وبذلك تبدو التغيرات الجسمية . وأخيراً تدرك تلك التغيرات فتكون مثاراً لشعور وجدانى . فالكلب العقور الذى

كان موضوعا للمعرفة فحسب يصبح بعد ذلك مدركا كمثير ، بطريق الواسطة، لحالة نفسية وجدانية ، أو كمثير لحالات انفعالية .

فهناك إذن نوعان من الإدراك : إدراك للموضوع فى نفسه وذاته كموضوع يدرك وتتعلق به المعرفة ، وإدراك آخر له كمثير لتغيرات جسمية ، وترى هذه النظرية أن الشعور بهذه التغيرات هو الذى يكون الجزء الرئيسى من الانفعالات، بل هو الانفعال نفسه . لذلك نراها تقول : أى شىء يبقى و يسمى انفعالا إذا لم توجد تغيرات جسمية ؟ وأى شىء من الخوف يبقى إذا لم يكن هناك عدم انتظام فى دقات القلب من بطء وسرعة ، أو لم يكن هناك ارتعاش فى المفاصل أو ارتخاء وضعف عام فى الجسم ؟ إذا جردنا الجسم من كل هذه التغيرات لا يبقى هناك ما يمكن أن يسمى انفعالا .

والفرق بين هذه النظرية والنظرية السائدة واضح . ذلك أنه ليس الخلاف فقط فى أن واحدة تقول بتقدم التغيرات على الشعور النفسى والأخرى تعكس ذلك ، بل إن نظرية جيمز تقول فوق هذا إن هناك نوعين من الإدراك فى كل انفعال ، ولكل منهما سببه ومثيره . فالإدراك الأول نشأ عن موضوع يدرك ويعرف فالمسألة مسألة معرفة محضة ، ونشأ الإدراك الثانى عن موضوع مثير لتغيرات جسمية . فالموضوع المدرك يسبب تغيرات فى الأعصاب وهذه الأعصاب المتهيجة تسبب الشعور النفسى . وأما النظرية السائدة فترى أن المسبب للشعور النفسى هو الموضوع المدرك أولا وليس الأعصاب المتهيجة بسبب ذلك الموضوع المدرك . وعلى هذا فليس الخلاف بينهما لفظياً حتى يقال انه يمكن التوفيق بينهما.

و إن نقطة الضعف فى تحليل جيمز للانفعالات لواضحة . فإنه لا يلزم من مصاحبة التغيرات للانفعالات أنهما شىء واحد ، إذ يمكن أن يكونا متصاحبين

أو متلازمين لا متحدين ، ألا يرى أنه لايسقط جسم صلب فى ماء مثلا من غير أن يحدث بعض الفقاقيع . ولاشك أن الجسم الصلب أو سقوطه يختلف كل الاختلاف عن الفقاقيع ، ويصاحب الدخان النار وهما متغايران . فعلى الرغم من أن الإنفعالات لايمكن أن توجد من غير أن يكون لها مظاهر خارجية يمكن أن يقال انها غير تلك المظاهر والتغيرات .

وحقا انه لايمكننا أن نتصور انفعالات بدون تغيرات عضوية وجسمية ، ولكن يمكن فى الوقت نفسه وجود تلك التغيرات من غير شعور حقيقى وجدانى كما فى حالات الملق وكل من يتصنع الانفعالات من ممثل وغيره .

وحيث إن الشعور الوجدانى وحده لايسمى انفعالا ، وإن التغيرات الجسمية وحدها لاتكون انفعالا ، بل لابد ، فى تحقيق الانفعالات ، من وجود شعور وتغيرات ، وإن كانت التغيرات هى الدليل الظاهر على الانفعالات ، وجب أن نقول إن هناك شيئين ضروريين فى تحقيق تجاربنا الانفعالية : واحد عقلى وجدانى ، والآخر مادى عضوى . وهما ضروريان فى تحقيق مانسميه إنفعالا . وليس من الضرورة بمكان لتحقيق غرضنا هنا أن نعرف بعد ذلك إذا كان الشعور سابقا التغيرات الجسمية أو متأخرا عنها ، وخصوصا إذا ماعلمنا أن الزمن بينهما عند من يرى الترتيب يعد بالثوانى وأجزائها .

اثرها :

بما أن الانفعالات ليست إلا وجدانات نفسية ، قد عبرت عن نفسها وأظهرت آثارها فى ملامح الجسم المادى فغيرت من تصرفاته وحركاته ، فإن أثرها فى حياة الإنسان يكون بعينه أثر تلك الوجدانات ، غير أنها تزيد عن الوجدانات فى أثرها

الاجتماعى وأثرها فى كل من الجسم والعقل .

لكل انفعال أثره المادى الخاص به والذى يميزه عن كل انفعال آخر . فملامح الوجه عند الفرح غيرها عند الحزن أو الغضب . ومظهر المؤمل يختلف كل الاختلاف عن مظهر اليائس . وتقرأ من هذا الوجه أن أمراً ذا بال قد حزبه وملك عليه كل تفكيره ، ومن ذاك الوجه أن صاحبه راضى النفس ومطمئنها ، ومستسلم فى كل أمر لمن دبره وخلقه . ومن هنا يمكننا أن نقرأ من صفحة الوجه مايختفى تحتها من انفعالات . فالانفعالات إذن لغة ثانية نفهم بها الوجدانات ونتعرف بواسطتها مايدور بخلد البيئة الاجتماعية التى نعيش فيها . فهى تخبرك بأن محدثك فرح مرح يرجى خيره ويؤمل معروفه ، أو بأنه حانق غاضب ، فاخش سطوته واعد لنفسك العدة قبل أن تؤخذ على غرة ، أو بأنه راض عن عملك فزد منه أو أنه ساخط ففكر فيه وحاول التغيير منه أو إصلاحه .

وهكذا من ملاحظة ملامح وجه محدثك ومن دراسة انفعالاته يمكن أن تتصرف بما يتناسب مع بيئتك فلا توقع نفسك فى خطر بسبب جهلك بما يدور فى نفس من حولك من أشخاص . والانفعالات فى الواقع هى اللغة الطبيعية التى نفهم بها شعور كل مالايعبر عن نفسه من أطفال وبهائم ومجانين ؛ ولكنها قد تطورت فى الإنسان ، أو أن الإنسان المدنى نفسه قد تطور بالنسبة إليها وأخرجها عن طبيعتها بالتكلف والملق . وذلك بأن يتكلف الانفعال ويتصنعه من غير أن يكون منفعلا فى الحقيقة ؛ ويظهر هذا فى حالات التمثيل وفى حالات الملق. والممثل الماهر هو الذى يوهم الملتفتين إليه أنه قد بلغ من الحالات الانفعالية ذروتها مع أنه قد يكون مستريح النفس لملاحظته أنه نجح فى تمثيله . وأنت قد تظهر العجب

وتكيل المدح فى مواطن عدة لا لأنك معجب حقاً أو وجدت مايستحق المدح والثناء ، بل لغرض فى نفسك ترجوه . وقد يكبت الإنسان ماعنده من انفعالات حقيقية و يظهر بمظهر الهادىء المطمئن فى حين أن نفسه تغلى غليان المرجل . ويظهر هذا بنوع خاص بين رجال السياسة الذين مرنوا عليها . فقد تقرأ فى وجوههم فى حالتى السرور والغضب ابتسامة باردة يستعصى عليك فهمها، ولا يمكنك أن تفسر مدلولها، ولا يعرف مغزاها إلا من عاشرهم طويلا وعرف من قرائن أخرى ماتكنه سرائرهم . ولايكاد يوجد مثل هذا التطور فى الانفعالات فى الرجل الطبيعى ، ولكنه مرتبط بالمدنية فقط . وله ولا شك محاسن ومساوىء . فقد فقدت الإنسانية بسببه لغة من لغات التفاهم وأصبح الإنسان فى شك لايدرى مايدور فى نفس صاحبه إلا عن طريق اللغة الكلامية ، إن تحدث ؛ وهذه خداعة فى أساليبها وغير محدودة المعنى غالبا . ولكن على الرغم من كل هذا فقد أفدنا من تلك التطورات الانفعالية سياسياً واقتصاديا واجتماعيا . فلو ثار المتفاوضون السياسيون كلما عرضت عليهم مشكلة سياسية ، ولم يكبتوا من انفعالاتهم، لما وصلوا إلى أى تحالف أو تعاهد . وإن انفعالا يظهر على ملامح وجه زعيم من الزعماء فى محادثاته السياسية لكفيل بأن يؤدى إلى حروب طاحنة قد تودى بكيان دولته . وإنك إن لم تخف ماعندك من انفعالات فقد أعطيت خصمك الفرصة ليعلم خبايا نفسك فيهاجمك ، وقد كنت من قبل قادرا على أن تأخذه على غرة .

وليس أثر الانفعال فى جسم الفرد وعقله بأقل أهمية من أثره الاجتماعى . فالانفعال كما رأينا يزيد من دقات القلب ومن حركات التنفس ومن إفرازات العرق ، ويغير من نظام الدورة الدموية ومن حركات الجسم الطبيعية . وكل ذلك

ولاشك يضعف من قوة القلب ويجهده فيصبح قليل المقاومة وضعيفها ، فتتغلب عليه الآفات ويصبح عرضة لشتى الأمراض ، وتحدثنا التجارب اليومية أن الأشخاص الذين ينفعلون كثيرا عرضة للأمراض العصبية : فهم دائما ثائرون ومتوترة أعصابهم ؛ وهم من جراء ذلك يقاسون آلاما جساما تهد من كيانهم كأفراد ، وتباعد بينهم وبين كثير من ألوان الحياة الاجتماعية . ولقد كانت الانفعالات الحادة سبباً لكثير من الأمراض العصبية التى أدت إلى الجنون . ولقد ذهب « فرويد » العالم النمساوى المشهور فى علم النفس إلى أن كثيرا من الأشخاص المصابين بأمراض عصبية نفسية كالصرع وغيره لم يصبهم ذلك المرض إلا من جراء انفعالات نفسية عنيفة أصابتهم فى الماضى ثم كبتت ، فهبطت إلى بؤرة اللاشعور وكونت عقدا نفسية ، وهذه العقد هى التى تبعث عندهم تلك النوبات العصبية . وقد وصل إلى نظريته هذه عن طريق دراسته أحوال كثير من المرضى والمصابين من الجنود فى الحرب الكبرى .

وهو ، فوق هذا كله ، من الأسباب التى تستلزم اضطراب التفكير وعدم الاستقامة فى الحكم . وذلك أن الانفعال يركز الانتباه نحوموضوع واحدمعين ، وهو المثير له . فالشخص المنفعل قد لا يلقى بالا ولا يأبه لما يمر أمامه من حوادث ، وهو عمى عنها كلها إلا عن المثير لانفعالاته ؛ وهو ، فى نظرته لهذا المثير ، متعصب ضيق التفكير ، إذ لا ينظر إليه غالبا إلا كمثير لانفعال ، متجاهلا كل ماعدا ذلك من حالات وملابسات . ومن ثم كانت أحكامه عليلة مضطربة ، لأنه إنما حكم على الموضوع من ناحية واحدة ، وليس من جميع نواحيه وفى ذاته بقطع النظر عن ميوله الشخصية واتجاهاته النفسية . ولذلك حظرت الشريعة الغراء على القاضى أن يقضى فى حادثة ما وهو تحت تأثير انفعال الغضب .

ولكن ليس الانفعال شرا كله ، وجلت حكمة القدير عن ذلك . فإن من مزاياه أنه موجه للنفس ومبين لها الطريق الذى يجب أن يسير فيه تيار التفكير ، وحافز لها ومثير لقوتها على أن تقوم بجلائل الأعمال التى قد تنوء عنها فى الظروف العادية . نعم قد يكون الانفعال حادا فيتوقف فينا التفكير العادى برهة من الزمن ، ولكن لايلبث العقل طويلا حتى يعود سيرته الأولى من التفكير ، فيفكر فى ذلك المفاجئ الطارئ ؛ وهنا يتركز الانتباه ويقوى الاتجاه نحوه . وهذه هى مرحلة الجهاد الحقة ، وهى مرحلة الانتاج . فإذا ما كنت تفكر فى موضوع ما ثم فاجأك خبر تثور له نفسك . فإن هذه الثورة توجه انتباهك نحو موضوع هذا الخبر ، فترسم الخطة وتضع المنهج اللازم لإنقاذه أو لإزالته . ولقد كانت الانفعالات فى بعض الأحايين سبباً لإشحاذ الهمم وتقوية العزائم على القيام ببعض الأعمال المجيدة . فقد يثير انفعال من الانفعالات رغبة فى دراسة بعض الموضوعات العلمية والتعمق فيها إلى حد بعيد ، ولقد وجد ذلك ناجحا ومفيدا فى كثير من الأحيان . وما الثواب والعقاب فى معاهد التعليم إلا نوع من هذا القبيل . ويقال ان سعد باشا زغلول مادرس اللغة الإنكليزية على الرغم من تقدمه فى السن ومن كثرة مشاغله السياسية والاجتماعية إلا تحت تأثير انفعال من الانفعالات النفسية .

لهذا كله كان لزاما على المربى الماهر أن يتعهد تلك الانفعالات ويقف منها موقف الطبيب الحاذق والقاضى المنصف ، فلا يقتلها لئلا يجعل الحياة باردة ليس فيها شىء من الذوق والجمال والأدب والمداراة ، ولا يرهف منها فيجعل حياة الشخص حياة أمراض وآلام ، بل يتخذ فى ذلك طريقا وسطا فيسمح لها أن تعبر عن نفسها ولكن بقدر وأن تظهر ولكن بحذر .

العواطف

عرفنا فيما مضى أن الانفعالات تفترض وجود معنى نفسي في الكائن المنفعل، فغضب الهرة عند تعديك على صغارها يفترض وجود حالة نفسية خاصة عندها تجعلها تغار وتدافع عن أولادها؛ وثورة الرجل الديني عند انتهاك حرمات الله تفترض معنى نفسياً عنده. وذلك المعنى النفسي هو مصدر تلك الثورة. وهذه الحالة النفسية التي تفترضها الانفعالات هي ما نسميه «العاطفة». وتمتاز العاطفة عن كل من الانفعال والوجدان بأنها ذات ثبات واستقرار. فهي، على الرغم من أنها مكتسبة، أقرب إلى الطبائع منها إلى الحالات المتغيرة في الإنسان.

فالعاطفة إذن هي حالة نفسية ثابتة (أو على الأقل أكثر ثباتا وأطول بقاء من الانفعالات) على الرغم من أنها مكتسبة، وموجهة نحو شيء معين، أو هي اتجاه وجداني ذو ثبات واستقرار، صادر عن الكائن الحي، ومتركز حول شيء أو شخص أو جماعة أو فكرة، ومعبر عن نفسه بمظاهر شتى. وهذه المظاهر هي ما نسميه بالانفعالات. فمثلا عاطفة الحب معنى وجداني مستقر في النفس وله مظاهر متعددة: فهناك فرح وابتهاج إذا ما ظفر موضوعها برغباته، وهناك حزن أو يأس إذا ما فشل في محاولاته، وهناك غيرة أو غضب إذا ما هوجم أو تعدى عليه. وتحب شخصا فيسرك حضوره، وتحن إليه في غيابه، وتطمع في إيابه أو تيأس منه، وتدهش إذا ما تغير لغير سبب ظاهر، وتحزن لفقده، وتغار إذا ما شوركت فيه، وترضى إذا ما خلص لك وجهه. وهذه المظاهر المتعددة هي ما نسميه بالانفعالات؛ وهي كلها تفترض وجود صفة نفسية لا تعدد فيها وهي «عاطفة الحب». فالتفرقة بين الانفعالات والعواطف هي

فى الواقع كالتفرقة بين طبيعة من الطبائع ثابتة و بين حالة نفسية مؤقتة . و إن شئت فقل إن العاطفة لاتوجد فى كليتها فى أى وقت من تاريخ حياتها بل تظهر بمظاهر مختلفة فى كل أدوار حياة الكائن ذى العاطفة عند الحالات والمقتضيات المتعددة . وهذه المظاهر المتعددة هى التجارب الحقيقية التى نسميها انفعالات .

ولقد كتب كثير من علماء علم النفس ومن الفلاسفة، وأسهب فى شرح موضوع العواطف وفى حقيقتها وفى صلتها بالحياة العملية والخلقيـة ، ولكنهم لم يتعرضوا للفرق بينها و بين الانفعالات ، وظل الأمر كذلك حتى آخر القرن التاسع عشر حتى ظهر مقال شاند (١٨٩٨) مفرقا بينهما وقائلا :

الانفعالات حالات ترتبط بمعنى نفسى آخر أطول منها بقاء وأكثر تأصلا فى النفس وأقل منها تغيرا . وأما العواطف ، مثل حبنا لأصدقائنا ، وعاطفة حب الوطن ، وحب المعرفة ، وحب الفنون ، وحب الجمال ، والعاطفة الخلقية وأمثالها ، فلا تعتمد على شعور آخر ولا تصفه ، بل هى نفسها مركز له ثبات نسبى، وترجع إليه كل الانفعالات وتعتمد عليـه . إنها الشىء الثابت وراء تلك المتغيرات ، وإنها الأمر الكلى المركب من جزئيات ، وانها تشمل كل مظاهرها وهى الانفعالات .

فالعاطفة إذن صفة وجدانية مركبة ذات مظاهر متعددة ومختلفة حسب اختلاف المثيرات، وفيها تكون القدرة الإدراكية مرتبطة بميل أو بميول طبيعية، بحيث انه كلما وجد الإدراك — بأن أحس الشخص بموضوع من الموضوعات أو فكر فيه — وجدت تلك الميول الخاصة ووجدت معها انفعالاتها الملائمة لها . فاذا كنت قد درجت فى منزل من المنازل وشببت بين جدرانه تربت فيك عاطفة نحوه ، ، وارتبطت تلك العاطفة ارتباطا وثيقا بالمنزل ، وكلما تعلق به إدراكك

ظهرت تلك الميول العاطفية . فأنت تشعر بنشوة الفرح وهزة السرور لرؤيته، وتحن إليه عند غيبتك ، ويحزنك أن تعلم أن الدولة ستهدمه لصالح المرافق العامة ، فى حين أن منزلا آخر لم تألفه لايثير عندك شيئاً من هذه الانفعالات . وإذا ما خبرت أن صديقا لك قد أصابه سوء فإنك تنفعل انفعال الغضب له ، والحزن على ما أصابه والخوف عليه لما قد تحدثه تلك الاصابة من نتائج . على عكس ماإذا سمعت عن شخص لايمت إليك بصلة فإنك لاتعبأ لما يصيبه من خطر. وكثيراً مانمر على جثث الموتى وأشلاء المصابين بحوادث الاصطدام وغيرها فلانلقى لها بالا ، ولاتترك عندنا من أثر إلا بقدر اشمئزازنا من المنظر نفسه ، أو بقدر سخطنا على نظام توجد فيه تلك الحوادث ؛ ومع هذا فلا يفكر على هذا النحو إلا القليل . وليس لتلك التفرقة فى الوجدان والانفعال من سبب إلا أن هناك صلة متينة ــ هى العاطفة ــ قد تكونت بينك و بين صديقك أو منزلك وليس هناك من صلة بينك وبين من لاتعرف أو بين منزل لم تسكن . فقد ارتبط الادراك بميول خاصة يلزم من وجوده وجودها فى الحالات الأولى ، وخلا عن أمثال هذه الميول فى الحالات الأخرى . غير أن بعض الأشخاص قد يعطفون على من يعرفون ومن لايعرفون ، وما ذلك إلا لأنهم يعطفون على الانسانية فى نفسها ، وكل مظهر لها لابد أن يناله لذلك شىء من العطف . ولكن مع هذا فإن أمثال هؤلاء الأشخاص لايمكن أن يحملوا من العطف على هؤلاء الذين لايعرفون مثل مايحملون من العطف على ذوى القربى والأصدقاء .

وليست العاطفة مختلفة عن الوجدان فى أنها لابد أن تكون موجهة نحو موضوع ومركز معين ، وهو موضوع العاطفة ؛ وليس بضرورى أن يكون ذلك المركز شخصا ، فقد يكون شيئا أو شخصا أو فكرة أو جماعة .

فقد تتوجه العواطف نحو الأشياء التي كنا نستعملها : نحو المنازل التي سكناها ، ونحو المقعد الذي جلسنا عليه طويلا ، ونحو المسجد الذي كنا نتردد عليه ، ونحو المعهد الذي تلقينا فيه ثقافتنا ، ونحو نوع خاص من الأطعمة أو نحو نوع معين من الزهور والرياحين .

وقد تتوجه العاطفة نحو شخص معين كعاطفة الأب نحو ابنه والابن نحو أبيه ، وكعاطفة الصديق نحو صديقه ، والمرء نحو زوجه ، وكعاطفة الطالب نحو أستاذه ، أو كعاطفة الغريم نحو غريمه .

وهناك من العواطف ـ وخصوصا ما يتعلق منها بالغرائز الاجتماعية ـ ماهو موجه نحو جماعات لا نحو أفراد أو أشياء : كحب صاحب الحرفة لأهل حرفته ، وكحب الطالب لطلاب معهده ، وكحب الفرد لأسرته أو لقبيلته أو لأمته .

وقد تتجه العاطفة نحو فكرة مجردة عن الذوات أو نحو مثل أعلى يعتقده ذو العاطفة : كحب الحقيقة في ذاتها ، وحب الفضيلة للفضيلة ، والعلم للعلم ، وحب الخير لذاته وكعاطفة الجمال والفن . وعن هذا النوع من العواطف والرغبات ، وعن هذا النوع من الميل إلى الكمال في ذاته نشأ جل المخترعات العلمية التي ينعم بها الانسان الآن ، ووجد عنها كذلك كثير من المبادىء الخلقية التي كانت نتيجة لمجهود الانسان الفكري .

عوامل تكوينها :

ليست العاطفة أمراً غريزيا طبيعيا يولد مع الطفل ويشب معه ، ولكنها مكتسبة بالتدريج وتنمو كما ينمو الطفل ، وقد تموت كذلك كما يموت الكائن الحي . وهي لا تنشأ عفوا بلا سبب ، ولكنها تنشأ عن أسباب عدة قد تكون

فى طبيعة الشخص وتركيبه وقد تكون فى بيئته التى يعيش فيها . فهى عوامل طبيعية وعوامل خارجية .

(أ) العوامل الطبيعية :

ونعنى بها كل ما يرجع إلى طبيعة المرء وتركيبه من غريزة ومزاج ، وسنشير إلى كل على حدة باختصار .

(١) الغرائز :

تلعب الغرائز دورا مهما فى تكوين العواطف وتربيتها . فينشأ عن غريزة المحافظة على النوع عواطف الأمومة والأبوة ، وينشأ عن غريزة حب البقاء عاطفة حب الذات وحب كل مايتعلق بها وما يساعدها على تأدية وظائفها فى الحياة. ويرى مكدوجل أن لكل غريزة من الغرائز عاطفة تتصل بها وتنشأ عنها . ولأن الارتباط بين الغرائز والعواطف وثيق نجدأن العواطف تنقسم إلى ذاتية واجتماعية كما أن الغرائز تنقسم كذلك إلى ذاتية واجتماعية .

(٢) المزاج :

نجد من الناس من هو وجدانى بطبيعته ، فيتأثر بسرعة وينفعل لأقل الأسباب ، ونجد منهم من لايثيره الا عظيمات الأمور . فبينما ترى شخصا يسوءه أن يسمع كلمة مضحكة ، إذا بآخر يهش لها ويعجب بها. ومرد ذلك إلى الاختلاف فى الطبيعة وفى تركيب المزاج . والمزاج هو ماركب عليه البدن من الطبائع ، أو أنه الأساس الجسمانى للأخلاق والسلوك .

ليس جسم الإنسان بسيطا فى مادته وطبيعته فلا يقبل التحليل والتقسيم ، بل هو مركب من كثير من الجهازات والمجاميع العصبية، ومن كثير من غدد

الإفراز المختلفة . ولـكل واحدة من هذه صفاتها الخاصة بها ووظيفتها التي تقوم بها ، والتي لايمكن أن تؤدى إلا بها ؛ فإذا فقد المرء واحدة من هذه ، أو فقدت هى مقدرتها على القيام بوظيفتها فقد الشخص قوة من القوى ، ونزل بذلك عن المستوى العادى .

والمزاج هو نتيجة تغلب واحد من تلك الأجهزة أو المجاميع على الأجهزة الأخرى . فإذا ماتغلب فعل مجموعة الأعصاب على فعل غيرها من الأجهزة ، ونشأ عن ذلك انكسار فى فعل الأجهزة الأخرى وضعف فيه ، سمى المزاج عصبيا ، وتغلبت على الشخص صفات ذلك المزاج الخاصة به ، وظهرت أعراضه فى ملامحه الجسمية وفى تصرفه وسلوكه ، وفى تكوين عواطفه وفى إثارة انفعالاته ؛ وإن تغلب فعل أعضاء الدورة الدموية كان المزاج دمويا وغلبت صفاته على المرء ؛ وإن تغلب فعل الصفراء كان صفراويا ؛ وإن تغلب فعل البلغم كان بلغميا .

وإن الاختلاف المشاهد بين الناس فى أخلاقهم وسلوكهم لهو نتيجة إلى حد كبير للاختلاف فى أمزجتهم وفى تكوين طبائعهم، أو بالأحرى ، هو نتيجة لطبائع عواطفهم التى لعبت الأمزجة الدور الرئيسى فى تكوينها .

ولـكن ليس معنى هذا أن لـكل واحـد من الناس مزاجا واحداً ، يصاحبه مدى حياته ولايتصف بغيره . فقلما يستولى واحد من الأمزجة بعينه على فرد من الأفراد . وإذا ماصح وجود مثل هذه الحالة ، فإنها تـكون من الشواذ، فيشذ الشخص فى تصرفاته وسلوكه لشذوذه فى تركيبه . ومثله يكون عرضة لبعض الأمراض الحادة نتيجة لتغلب أحد العناصر تغلبا مطلقا على العناصر الأخرى.

والغالب فى الإنسان أن يكون ذا أمزجة متعددة ولا يكون لواحد منها

السلطان المطلق عليه، بل تتساوى جميعها فى القوة ، أو يتغلب أحدها أحيانا ثم لا يلبث أن ينكسر ويعود سيرته الأولى فيعود الشخص إلى حد الاعتدال. وذلك فضل من الله عظيم ونعمة كبرى على الشخص ، إذ أنه يكون والحالة هذه معتدلا فى كل تصرفاته، من حيث إن حدة الأمزجة قد تعدلت وهذب بعضها بعضا، فوصلت إلى حد الاعتدال . و بذا يخفف كل منها من شدة وطأة الآخر وحدته . ولاحظ إن شئت نفسك واختبرها مقارنا بين ماتعرف عن نفسك من صفات نفسية وجسمية و بين مميزات الأمزجة وصفاتها الخاصة بها ، فإنك تجد أنك غالبا صاحب أمزجة متعددة . نعم قد ترجح فيك صفة مزاج بعينه على باقى الأمزجة ، ولكنه رجحان وقتى لايلبث أن يزول مادمت شخصا وسطا فى طبيعته ، ووسطا فى سلوكه وأخلاقه .

ولقد جرت العادة منذ العصور اليونانية ، ومن أيام (جالينوس) الطبيب اليونانى الذى عاش فى القرن الثانى من التاريخ الميلادى، إلى يومنا هذا، على تقسيم الأمزجة إلى الأنواع الأربعة المشهورة : وهى العصبى أو السوداوى ، والدموى ، والصفراوى ، والبلغمى أو اللمفاوى . ولكل منها صفات خاصة تلازمه وتبدو أعراضها على الجسم وتظهر فى تصرف الشخص وسلوكه . وإن علم النفس الحديث لم ينكر اختلاف الأمزجة وتعددها ، و إن كان قد بدا مخالفا للرأى القديم فى تعليل هذا الاختلاف المشاهد فى الأمزجة . وهو ليس، على ما أعتقد ، خلافا أو مخالفة لرأى الأقدمين ، ولكنه تحليل أعمق غوراً وأبعد أثراً ، فيسلم بما ذهب إليه الأوائل، ثم يتقدم خطوة أخرى نحو الحقيقة المرجوة .

يرى الأقدمون أن الاختلاف فى الأمزجة ناشىء عن تغلب عنصر من

العناصر الجسمية على سائر العناصر الأخرى ؛ ويقول المحدثون إن للوراثة والبيئة وطبيعة الإقليم الذى يعيش فيه الفرد أثرا بالغاً فى تكوين طبيعة مزاجه، كما أن لإفرازات الغدد نفس ذلك الأثر . فهناك غدد كاوية ينشأ عنها كل الصفات الانفعالية ، وأخرى ينشأ عنها نشاط الشخص وقوته ، وثالثة تتعلق بذكائه وقوة عارضته، وهكذا . وكلما كان إفراز تلك الغدد قويا اتصف الشخص بالصفات الخاصة التى تلازم إفرازات تلك الغدد ، وحينئذ يوصف بأنه ذو مزاج عصبى أو دموى إلخ . . وهم يذهبون أبعد من هذا ويقولون : إنه من الممكن تغيير سلوك الشخص وتصرفه ببعض العمليات الجراحية التى تجرى لتنظيم غدد الإفراز . وهنا تظهر قيمة النظريه الخلقية التى تنفى العقاب بحجة أن المجرم لم يكن قادرا على أن يغير من سلوكه لمرض فيه جسمانى ، فحق الجماعة أن ترعاه بعطفها وتعالجه لا أن تقسو عليه وتعاقبه .

فأنت ترى أن المحدثين قد بنوا هذا الاختلاف فى الأمزجة على عوامل خارجية وعوامل جسمية : وهى إفرازات الغدد . وهذا فى الواقع يمكن جعله تفسيرا للعلة ، أو علة للعلة التى اتخذها القدامى سببا فى اختلاف الأمزجة . إذ أنه يمكن أن يقال من جانبهم ان الاختلاف فى الأمزجة ينشأ عن تغلب أحد العناصر الجسمية على العناصر الأخرى التى يتركب منها الجسم ، ولهذا التغلب سببان : أحدهما خارجى وهو البيئة والغذاء والمناخ إلخ ... والآخر فى داخل الجسم ، وهو إفرازات الغدد الجسمية . فكأن مافعله المحدثون من علماء النفس ليس إلا تنبيها إلى أن ماذكره القدامى ليس العلة النهائية للاختلاف فى الأمزجة، بل هو سبب قد نشأ عن شىء آخر . وليت شعرى ماهو السبب الرئيسى لهذا

التفاوت فى إفرازات الغدد ؟ وماهى العوامل التى تقوى من إفرازات غدتى الكليتين مثلا حتى تجعل الشخص سريع التأثر ؟ وماهى الأسباب التى تضعف من إفرازات الغدد النكفية ، وتسبب ضعف التفكير فى الشخص ؟ كل هذه أسئلةلاتزال توجه نحو المحدثين ومشاكل تثار . فهم لم يذكروا لنا العلة الأخيرة، ولكنهم بلا مراء قد خطوا خطوة نحوها .

وإذا صح أن العمليات الجراحية يمكن أن تنظم من إفرازات الغدد المختلفة وتوجد لنا فردا معتدلا فى تصرفاته وسلوكه ، وإذا صح أن الاختلال فى هذه الإفرازات ليس إلا ناشئا عن مرض طارىء على الغدد يعالج كما تعالج سائر الأمراض ، كان هناك مجال للقول بأنه لابد أن يكون ناشئا فى النهاية عن بعض العوامل الخارجية التى أثرت فى الجسم حين اتصاله بها . فإن الجسم ، كما يقول « سبينوزا أو ديكارت »، إذا خلى ونفسه بقى ، ولم يصبه عطب أو هلاك؛ فإن الآفات والعلل إنما تأتى إليه من الخارج . وكل جسم ككل كائن حى يعمل على البقاء أبدا محتفظا بسلامته وطبيعته حتى تتغلب عليه الآفات الخارجية، فيعتل، أو يموت بسبب مايدخل على نفسه من آفات فى مطعمه ، مثلا، أو فى مشربه ، أو بسبب ما يتغلب عليه من طبائع أخرى أو أحوال خارجية ليس له من سبيل إلى دفعها . وقد نفهم مثل هذا الرأى من عمل الرسول عليه الصلاة والسلام وقوله حين رد الطبيب الذى أرسل إليه وقال « نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لانشبع » . فلا يحتاج الطبيب إلا مريض ، والمرض آفة تنشأ عن إدخال الطعام على الطعام أو عن ملء بيت الداء واتخامه ، و « ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه »، أوبعبارة أخرى، ما المرض إلا آفة تسببت عن عوامل خارجية

عن الجسم، فمن اتقى تلك العوامل لم تكن به حاجة إلى الطبيب . وإذن ، و إذا صح أن الأمراض ، ومنها اختلال الأمزجة ، ناشئة عن اختلال فى إفرازات الغدد، فهل ينجح العلم الحديث فيبين لنا الأسباب الداعية إلى اختلال الإفرازت الغددية فنتقيها ، والوقاية لاشك خير من العلاج ، ونكون جميعا رجالا وسطا فى تصرفاتنا، وفى سلوكنا وأخلاقنا ؟ ذلك يوم تنتظره الإنسانية المعذبة بفارغ الصبر . و إنا لمرتقبون .

وهذه، باختصار ، هى بعض صفات الأمزجة ، وما ينشأ عنها من عواطف وانفعالات .

(١) المزاج السوداوى :

يمتاز أصحاب هذا المزاج بنحافة فى الجسم ورقة فى الجسد وكبر فى الرأس وبنمو فى المجموع العصبى نموا ملموسا فى غالب الحالات . فتكثر العروق وتبدو بوضوح للعين ، ويكون الوجه كذلك نحيفا وأقرب للطول منه إلى الاستدارة .

وصاحب هذا المزاج كثير الحساسية مرهف الشعور ، شديد الحمية وثاب الهمة ، غيور ومتشائم ويعتريه كثير من الوساوس والشكوك ، ويغلب عليه الحزن والاكتئاب ، وهو لهذا قليل الأصدقاء وحيد . ولكنه نشط متوثب ومحب للسرعة فى العمل ، وتعجبه الدقة فيه . وله ذهن متوقد وفكر ثاقب . وهو مزاج العلماء والمفكرين من فلاسفة ومخترعين . و يقول أرسطو « إن المبرزين من الناس فى الفلسفة أو فى السياسة أو فى الشعر أو فى الفن لابد أن يكونوا ذوى مزاج مكتئب » . ذلك أنهم وحيدون فى هذا العالم، بعيدون عن المجتمع ونابون عنه . ولهم بعد ذلك من إحساسهم المرهف وشعورهم الرقيق

مايزيدهم حزنا على حزن ، وا كتئابا على ا كتئاب . وقد يكون ذلك لأنهم يرون عالما مليئا بشتى النقائص ، وبكثير من العيوب ، ثم لايجدون سبيلا إلى إصلاحه . وفى حكمة سليمان « كلما زاد علم المرء زادت همومه وأحزانه » ، وفى الأثر « لو علمتم ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا » . وبالجملة فأصحاب هذا المزاج متبرمون بالحياة فاقدوا الصبر ، وكثيرا مايصابون بمرض السوداء . وإن علاجه النفسى ـ علاوة على ماذكر المحدثون من علاج جسمى ، إذا ماتم لهم ذلك ـ يكون طبعا بالمحاولة من التخفيف من شدة وطأته بالتغلب على الانفعالات النفسية المصاحبة له ، أو بتربية ملكة تفكيرية عند الشخص وإيمان بأن كل كائن لامرد له ، فما ينفع الأسى والحزن شيئا ؛ ويعالج أيضا بالتعود على الصبر على مآسى الحياة ومكارهها حتى تنكسر قوته ، ويصبح معتدلا مع سائر الأمزجة الأخرى .

(٢) المزاج البلغمى :

وصفات أصحاب هذا المزاج تكاد تكون على النقيض من صفات أصحاب المزاج الأول ، ولذا يقال انهما ضدان يلطف أحدهما من حدة الآخر . ومن صفات أصحاب هذا المزاج أن أجسامهم تكون رخوة ومائلة إلى السمنة والبياض ، ويكون قوامهم غليظا ثقيلا ، ولحمهم مسترخيا وضعيفا ، وهم لذلك بطيئوا السير ثقيلوا الحركة ، ومتوانون فى كل مايعملون ، ويدل منظرهم بشكل عام على البلادة والكسل ولاتظهر عليهم دلائل التفكير .

ومن صفاتهم الخلقية الاعتماد على النفس ، والصبر والمنافسة ، وعدم المبالاة وقلة الاهتمام بكل الحادثات وقبول كل بالرضا والتسليم . فهم بطبيعتهم كالرواقيين

فى تعاليمهم ، فيقبلون الواقع بثبات جأش وقوة صبر ، لاتطغيهم نعمة ولاتحزنهم نقمة ؛ غير أن الأخيرين يتخذون هذه التعاليم مبدأ خلقيا ، يكتسب بالخبرة والمران، فى حين أنه طبيعة من طبائع البلغمى . فهم حلماء لايغضبون ـ والحلم ولا شك فضيلة ، ولكن قد يكون الغضب فضيلة عندما تدعو إليه الحاجة ؛ فالحلم فى مواطن الغضب ضعف أو خداع ورذيلة ، كما أن الغضب فى غير مواطنه تهور أو لؤم ورذيلة ؛ وهم مع هذا راضون بما قسم لهم فلا يحقدون، ومطمئنون إلى الحياة فلا يثورون ، وصابرون على محنها فلا يجزعون . وتلك لعمرى كلها فضائل إجتماعية لو اتصف بها هذا العالم الثائر كالبركان لأراح واستراح من تلك الحروب الطاحنة التى تنزل به إلى الهاوية .

ويقال ان هذا المزاج هو مزاج الأطفال وأكثر النساء وخصوصا المقيمات منهن فى الأقاليم الباردة . ولكن الملاحظة لاتميز فيه قوما عن قوم أو بيئة عن بيئة . وإنا لنشاهد منه أمثلة كثيرة فى الأقاليم المختلفة والطبقات المختلفة وفى الأنواع المتباينة . نعم إن نسبته فى النساء والأطفال أعلى منها فى الرجال وفى من بلغ الحلم ، إذ أن هذا المزاج مرتبط بضعف جسمى عام ، وذلك فى النساء والأطفال أكثر منه فى غيرهم .

وإذا غلب هذا المزاج على فرد أو جماعة كان عاملا على هدم كيانها كجماعة ذات شخصية وذات وجود تعنى بالمحافظة عليه . فالحياة قوة وكفاح ، وليست العاطفة شرا فى نفسها ، ولا القوة جرما يستحى منه ، ولا قوة الخيال ضعفا فى التفكير . فكل هذه فضائل ضرورية للحياة ، والشر كل الشر فى استعمالها . فلتكن لك عاطفة غضب ، ولكن احذر أن تكون متهورا ؛ واهتم بالحياة وما فيها ولاتكن جشعا ؛ وارض بما قدر الله لك ، ولكن لاتكن جامدا ميتا ؛

فإن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ، والرزق لمن سعى إليه ، « وأن ليس للانسان إلا ماسعى » ؛ واصبر على الشدائد والمحن ، ولكن لا تكن عبدا ذليلا وقد خلقك الله حرا .

فخير لصاحب هذا المزاج أن يعالج من نفسه فيربى فى نفسه قوة الخيال وينمى من عاطفة الغضب ويستفز من نفسه أحيانا حتى يقتل منها برودها وجمودها ، ويصبح شخصا متزن المزاج ومتزن العواطف والسلوك .

(٣) المزاج الدموى :

وهنا تكون القوة الطبيعية فى الإنسان فى أجلى مظاهرها وأوضح أشكالها ، فيكون المرء فى جسمه وشكله الخارجى مظهرا رائعا ومثلا بينا من أمثلة تمام الصحة البدنية والقوة المادية . فهو زاهر اللون ، وثابت الشكل ، ومتين التركيب ، وكثير العضلات قويها ، وواسع المنكبين عريض الصدر ، وتبدو عليه القوة ، وكله نشاط وحيوية .

وهو بشوش متفائل ، وسريع الفهم وسريع النسيان ، ومتقلب فى آرائه ، ولكنه مريح محب للعشرة وألوف . وهو طيب النية ، حسن الطبع وسليم السريرة ، لم تتنكر له الحدثان فلم يتنكر لبيئته . فهو حسن المعاشرة ، وكثير العطف ومتودد للناس . وهو حاد الذهن وصافيه ، غير أنه معجب بنفسه مزهو بها ، وفيه شىء من الملق وحب الظهور .

ولا عيب فى هذا المزاج إلا ماقد يصاحبه من غرور نفسى أو اعتداد بالنفس اعتدادا قد لا تطيقه البيئة ولا تسمح به . وإذا ماتغلب هذا المزاج تغلبا مطلقا

كان داء جسميا عضالا ومرضا اجتماعيا خطيراً . وعلاجه النفسى يكون كعلاج سابقيه بالمحاولة من التخفيف من حدته .

(٤) المزاج الصفراوى :

يكون صاحب هذا المزاج نحيلا شاحبا ، يعلوه شىء من السمرة . وهو مع هذا ثابت الشكل قوى التركيب ، وتغلب عليه التؤدة التى لم تنشأ عن ضعف ، ولكنهامشوبة بالقوة وبشىء من التحدى وعدم الا كتراث . ملامحه مكفهرة ، ونظراته حادة ، كأنه يريد أن يخترق بها الحجب ويصل إلى قرارة نفس محدثه، فيجتذب منها أسرارها .

وهو شموخ ، وطموح ، ومتكبر ، وقوى العزيمة ، وثابت الإرادة ، يعجبه الثناء ، ويسعى جهده لاكتساب الشهرة . وهو كثير الأهواء والرغبات ، وحاد العواطف ، وذكى الفؤاد ، ومتعصب لآرائه ومعتقداته ، يجاهد فى سبيلها ، ولا يثنيه عنها شىء . وهو، لقوة عواطفه وحدتها ، عرضة لكل الرذائل أوالفضائل التى تنشأ عن عواطف حادة جامحة ، مكبوتة أو منظمة . فقد يكون قديساً ربانياً يضحى بدمه فى سبيل عقيدته ، ويصدع بها وان تكاتفت عليه جهود الأعداء . وقد يكون سياسيا محنكا لايلويه تشريد أو تغريب أو تعذيب عن الدفاع عن مبدئه والاستمساك به . وقد يكون مجرماً سفاكا لايفقه للشفقة معنى . وإذا قوى هذا المزاج ، فاحتدت العواطف واشتطت ، وتركت تلعب بها الأهواء ، كان صاحبه شخصا مغلوبا على أمره متطرفا فى أعماله وسلوكه ، وبعيدا عن جادة الاستقامة ؛ فالحكمة شىء بين الافراط والتفريط ، والفضيلة الإنسانية رغبة مهذبة أو عقل تجمل بعاطفة . فليخفف أصحاب هذا المزاج من

غلواء عواطفهم بمثل ما كسر به أصحاب الأمزجة الأخرى من حدة أمزجتهم ، وبذلك يكونون معتدلى التصرف والسلوك .

تلكم هى الأمزجة الأربعة التى وصل إليها القدامى من علماء النفس، واعترف بها المحدثون منهم . ولكن يجب علينا أن نعترف بالحقيقة المرة : وهى أن قضايا علم النفس العامة ونتائجه وكل قوانينه لا تعدو الظن فى كثير من الأحايين، ولا تعطينا إلا وصفا عاما لما يحدث فى نفس الانسان أو من الانسان ، فلا يمكن أن نقبل هذا التحليل للأمزجة على أنه حقيقة علمية قد فرغ منها الباحثون ، فلا تقبل النقض . وكل مانعرفه حقيقة فى هذا الموضوع هو أن هناك أمزجة متباينة بتباين الأشخاص ، وأن لكل واحد منهم صفات خاصة تميزه عن غيره من الناس . ولا مراء فى أن لطبيعة الانسان وتكوينه الجسمى أثرا فى حياته العقلية وفى تحديد سلوكه وتصرفه . ولكن لابد لنا أن نعترف أيضا أن هناك عوامل أخرى مشاهدة لها نفس الأثر . وكما قلنا سابقا ــ ومن غير دخول فى بحث فلسفى حول هذا الموضوع ــ ليست طبيعة الانسان هى العلة الأولى والأخيرة التى تنشأ عنها أفعاله ، فما الإنسان وطبيعته إلا أثر لمؤثر آخر . ويظهر أن (مكدوجل) من علماء النفس المحدثين ، كان على حق حين يقول : إننا لم نأت بجديد فى هذا الموضوع غير اعترافنا بجهلنا لحقيقته ، وغير معرفتنا بأنه موضوع وعر المسالك متشعب الطرق ، وتتوقف دراسته على دراسة علم وظائف الأعضاء. وذلك موضوع لم يبلغ مرحلة النضوج بعد .

وأخيراً ، فلا مراء فى أن الطبائع البشرية متعددة ومتباينة بتباين الأفراد ، وأنهم لذلك متفاوتون فى أشياء كثيرة، على الرغم مما يبدو فيهم من تشابه ظاهرى. لذلك كان لزاما أن يتفاوتوا فى عاداتهم وتقاليدهم ووجهة نظرهم نحو الحياة .

ولكن مما تأسى له النفس ويوقع فى الحيرة ، أننا جميعا نعترف بتلك الحقيقة، ثم لانعذر بل نذم ونعذل مخالفينا فى آرائنا وعاداتنا ، وكثيرا ما نرميهم بأنهم متوحشون ، أو خلو من العواطف الإنسانية ، أو بعيدون عن القوانين الخلقية ولايفقهون لها معنى . فهذا يرمى ذاك بالجمود ، وهو الآخر ينسبه إلى التطرف ؛ وكل ساخط على أخيه ، فيرى القذى فى عينه ، ويتلمس المعاذير لكبائر نفسه؛ وينقد الغربى مافى الشرق من عادات، ويكره الشرقى التقاليد الغربية ؛ وبذلك تكونت بين الأفراد والجماعات هوة سحيقة ، كان من نتائجها مانرى من تنازع وتخالف ومانقاسى من شدائد ومحن.

وبما أن الفرد سوف لايمكنه أن يتنازل عن فرديته ــ طبيعته ، كما أن الجماعة لايمكنها أن تغير من طبيعتها التى عبرت عن نفسها فى العادات والتقاليد ، فالعادات والتقاليد صنو النفس ، وبها تتكون شخصية الجماعة ؛ وبما أن اختلاف الطبائع ليس دليلا على تنافر المصالح ، فحق الفرد من كل جماعة أن يؤمن بتلك الفوارق الطبيعية بين أفراد النوع الإنسانى ، ويؤمن بنتائجها الحتمية ، فيتلمس المعاذير لمن لم ير وجهة نظره ولا يأخذه بالشدة والعنف ، بل يأخذه بالحسنى مادام إلى ذلك سبيل . فإنه لو وضع نفسه مكان مخالفه وكان تحت تأثير كل ماأحاط بصاحبه من ظروف لاتحدت غالباً وجهة النظر ولكانا فى الرأى سواء . وإن الأختلاف فى الأمزجة والطبائع يجب ألا يكون على أى حال سببا للعداوة والشحناء ، بل عاملا على التعاون والمساعدة لتحقيق منافع الأشخاص المتبادلة ، التى تستدعى فى تحصيلها تضامن الجهود وتكاتف الأفراد .

(ب) العوامل الخارجية :

وأما العوامل الخارجية فهى البيئة بجميع أنواعها ومنها التعليم . فالبيئة فى الواقع هى المصدر الوحيد الذى يستمد منه الطفل الموضوعات التى تتوجه نحوها عواطفه . فتحكم البيئه الاجتماعية على هذا بأنه حسن ، وعلى ذاك بأنه قبيح ، وعلى هذا بأنه يؤكل ، وعلى ذاك بأنه معاف ومستقذر . ومن التقليد والمحاكاة وتوجيه الآباء يميل الطفل نحو هذا و يرغب عن ذاك ، فينفعل انفعالات السرور للأول وانفعالات الغضب أو الكره من الآخر ؛ وتتكرر هذه الانفعالات على مر الأيام وتتجمع وتتركز نحو ذلك الموضوع المعين ؛ ومن ثم تتكون العاطفة. فيتكون عند الطفل الريفى حب القرية والمزرعة ، ورؤية الأبقار فى غدوها ورواحها ؛ ويتكون عند الطفل الحضرى حب المدن ومايتعلق بها من ازدحام فى الطرقات وجلبة الباعة المتجولة ودور السينما والمقاهى . لذلك لم يكن عجيبا أن نرى المرأة البدوية فى شعرها المشهور تحن إلى الريف ومافيه وترغب عن القصور الشاهقة ومافيها من زخرف ومتاع وتقول :

لبيت تخفق الأرياح فيه أحب إلى من قصر منيف
وأكل كسيرة فى كسر بيتى أحب إلى من أكل الخروف
وكلب ينبح الأضياف حولى إلخ ... ...

وللأحوال الجوية كذلك أثر يذكر فى تكوين العواطف المختلفة . فترى أهل البلاد الحارة حادى العاطفة وسريعى الانفعال، بخلاف أهل المناطق الباردة، فإنهم أكثر تحملا وأقل تأثرا ، ولذلك كثيرا مايرمون بالبرود .

ويؤثر نوع الغذاء الذى نتناوله كذلك على عواطفنا وانفعالاتنا. فأكلة اللحوم

عادة أشد انفعالا وأكثر حدة من هؤلاء الذين يعيشون على خضر الأرض و بقلها . وذلك مشاهد فى الإنسان والحيوان . فأكلة اللحوم من الحيوانات هى الضارية العادية ، وهى التى تثور لأتفه الأسباب ؛ وأكلة الخضر والنبات أقلها عدوانا وأسلسها قيادا . وقد تشذ تلك القاعدة، فقد حدثنا التاريخ أن بعض الأشخاص الذين كانوا يعيشون على ماتنبت الأرض من بقول وخضر فقط كانوا شديدى الانفعال حادى العاطفة وثائرى الأعصاب .

و يساعد التعليم كذلك على تكوين العواطف ، وخصوصا ماتعلق منها بالأفكار المجردة والمثل العليا : مثل حب العدل والفضيلة وما ماثلهما من عواطف خلقية ، فهذه وأمثالها يمكن أن تغرس فى الطفل غرسا كما تغرس فيه المعلومات المختلفة .

فبالتربية والتعليم تنمو فينا العواطف المتجهة نحو المثل العليا ؛ وبالمحاكاة والتقليد تتربى فينا عواطف آبائنا و بيئتنا وعظمائنا الذين نعجب بهم ونتخذهم مثلا أعلى فى الحياة ؛ و بالغريزة توجد فينا العواطف المتجهة نحو نفوسنا وذواتنا وأخيرا نحو مجتمعنا .

العواطف الرئيسية :

كل عاطفة من العواطف لابد أن تكون موجهة نحو موضوع معين تتوجه إليه الرغبة أو تنصرف عنه . فهو مرغوب فيه أو مرغوب عنه . وعلى الرغم من أن الرغبة وعدمها ليسا حبا ولا كرها ، فإنهما يستلزمان حبا وكرها ، وهما أيضا من لوازم الحب والكره ؛ فالحب متلازم مع الرغبة كما أن الكره متلازم مع النفرة أو الرغبة عن الشىء . ومن هذا يمكن أن يقال ان كل العواطف تستلزم

عاطفة الحب أو البغض . وذلك لأن فى كل منها ميلا نحو الشىء أو ميلا عنه . لهذا يمكن القول بأن عاطفتى الحب والبغض هما العاطفتان الرئيسيتان الموجودتان خلف كل عاطفة ، وأما غيرهما من العواطف فهو من العواطف الثانوية المتفرعة عنهما .

فعاطفة الحب هى العاطفة التى نظمت فيها ميول العطف والشفقة والرحمة وما ماثلها، وتركزت نحو موضوع معين بقصد المحافظة على النوع أو على الذات ؛ وأما عاطفة البغض فهى التى نظمت فيها ميول الخوف والغضب وما شاكلها ، وتركزت نحو موضوع معين. ولكن ليس معنى هذا أن كل عواطف الحب أو الكره لابد أن تكون عاطفة واحدة ذات شخصية واحدة وطابع واحد . فكل عاطفة خاصة هى وحدة متميزة بنفسها ، وخاصة فى تركيبها وفى تكوينها ، ولها بعد ذلك وظيفتها وعملها ، ولها كذلك موضوعها الخاص وتاريخها الخاص. فاذا كان لك عدد من الأبناء ثم وجدت عندك عاطفة حب نحوهم ، فليس لك عاطفة حب واحدة ، ولكنها عواطف متعددة بعدد الأبناء الذين توجهت نحوهم العواطف .

ولو صح أن يقال ان هذه العواطف المتعددة واحدة بالنسبة إلى الميول لبقى لزاما أن يقال إنها متعددة بالنسبة للموضوع ؛ فما دام هؤلاء الأبناء أشخاصا متمايزين ، فلابد من التفكير فيهم كذلك متمايزين ، ومن أن تتكون نحوهم العواطف على هذا النحو . على أن العواطف نحو بعض هؤلاء الأبناء قد تكون أقدم زمنا وأعمق أثراً منها نحو البعض الآخر ، وقد تتغير كذلك بتغير الزمن، فيزيد حبك لواحد ، وينقص بالنسبة للآخر، ويبقى على وضعه الأول بالنسبة لثالث .

وعن هذين النوعين من الميول ميول الشفقة من ناحية وميول الغضب والخوف من ناحية أخرى ، أو عن عاطفتى الحب والبغض ، تنشأ كل العواطف المختلفة . فكثير من عواطفنا يرجع مباشرة إلى هاتين العاطفتين ، ويتفرع

عنهما . ولاشك أن هناك من العواطف مالايرجع مباشرة إلى هاتين العاطفتين ، بيد أنه لابد أن يرجع فى النهاية إلى واحدة منهما لأنه لابد أن يتضمن بعد التحليل رغبة فى الموضوع أو رغبة عنه ، وكل من الرغبة والنفور يستلزم حبا وكرها .

فاذا مانظرنا إلى شخص واعتبرناه مثلا أعلى فى الحياة يتّبع ، وخضعنا لسلطانه خضوعا ناشئا عن إدراكنا لسر عظمته ومعرفتنا لما قد قام به من مجهود فى سبيل مبدإ من المبادىء الحية ، فإننا – والحالة هذه – نكتسب بالنسبة له شعورا خاصا ، قد يسمى « عاطفة الاحترام » . وتلك العاطفة هى التى تكون كل أفكارنا وشعورنا نحوه ، وتلعب دورا مهما فى تحديد سلوكنا وتصرفاتنا نحو ذلك الشخص . وعاطفة الاحترام هذه وإن لم تكن حبا حقيقيا ولكنها تتضمن كثيرا من مظاهر الحب . وقد تتطور عاطفة الاحترام إلى عاطفة الاعجاب والتقدير . وأخيرا إلى عاطفة الحب . كذلك إذا ماوجدنا شخصا يبدو مشاركا لنا فى وجداناتنا وانفعالاتنا ، فاننا نجد رضا وراحة نفسية فى مصاحبته ، وبذلك تصبح مصاحبته هدفا من الأهداف التى ترمى إليها ميولنا الاجتماعية ، فتتكون بيننا وبينه « عاطفة الصداقة » ؛ وهذه قد تصاحب بعواطف أخرى كالإعجاب به واحترامه وشكره وتقديره ، ثم تنمو كل هذه العواطف وتتطور إلى عاطفة حب .

وهكذا فإن العواطف الرئيسية هى عاطفة الحب وعاطفة البغض ، وإليهما يمكن إرجاع باقى العواطف ، التى لاتكاد تحصر عدا . وليس من الضرورى أن نسردها عدا ، ولكن يكفى أن نقول انها كعاطفتى الحب والبغض لابد أن تكون موجهة نحو ذات أو نحو شىء ، نحو موضوعات عامة ومشتركة ، ونحو موضوعات

عقلية بحتة . وهذا النوع الأخير ينتظم كل الموضوعات الدينية والأخلاقية والسياسية .

وإذا ماعلمنا هذا ورأينا أن العواطف متداخلة وأنها جميعها ترجع إلى نوعين من الميول ، كان من السهل علينا نحن المربين أن نتحكم فيها جميعها بتحكمنا فى هذين النوعين من الميول . فانك إن هذبت ميول الشفقة والعطف أوعاطفة الحب، وهذبت ميول الخوف والغضب أو عاطفة البغض، ووجهتهما الوجهة الخلقية وسلكت بهما طريقا وسطا سويا، فإنك تكون قد نجحت فى تهذيب كل العواطف وساعدت على إيجاد أشخاص قد تهذبت نفوسهم وحسن سلوكهم وكمل خلقهم .

العواطف المكبوتة :

قد رأينا أنه من الشروط الأساسية لتحقق العاطفة أن تكون موجهة نحو مركز معين، هو موضوعها، وأن العاطفة، ككل الوجدانات، توحى بعمل تنفيذى إرضاء لها وإشباعا لرغباتها . فهى دائما توحى بعمل نحو موضوعها . ولكن العمل يحتاج فى تنفيذه إلى أكثر من إرادة من يريده ، فهو يحتاج بيئة مطاوعة تسمح أن يقع فيها ذلك العمل . فإذا لم تسمح البيئة بتنفيذ ماتتطلبه الرغبات، أولم تساعد الأحوال الإجتماعية على تنفيذ ماتوحى به العاطفة، ظلت تلك العاطفة معطلة وغير مشبعة ؛ وبذلك تسمى «عاطفة مكبوتة» أو «عاطفة مقهورة» ، أى مغلوبة على أمرها حيث لم تجد لها منفذا تنفس به عن نفسها . وتظل هكذا مضغوطا عليها من البيئة الاجتماعية أو من نفس الشخص ذى العاطفة لغرض من

الأغراض حتى تتهيأ لها الفرصة ، وتجد منفذا فتظهر بمظهر الثائر الغاضب وبمظهر الجائع الذى لايشبع ، أو الظمآن الذى لايرتوى . وقد يكون لها أسوأ الآثار فى الحياة العقلية العامة ، وخصوصا إذا ماطال الكبت وعز التنفيذ .

علمنا أن الوجدانات أسرع من التفكير فى إيحائها بالحركة ، وعلمنا أنها القوة الفعالة الداعية إلى العمل . وما العواطف إلا وجدانات وانفعالات مركبة ومركزة نحو نقطة معينة ؛ فهى إذن قوى تدفع إلى العمل وتوجه الشخص طريقاً معينا فى عمله . فإذا ماتعارضت عاطفتان فقد اصطدمت قوتان فى الشخص، وعز عليه أن يعمل عملا إيجابيا نحو متعلقهما إلا إذا تغلبت إحداهما على الأخرى، وحينئذ يعمل لارضاء ماله الغلبة من العواطف ، وتظل الأخرى مكبوتة لم تشف غلتها . فاذا فرضنا ـ مثلا ـ أن شخصا قد تربت عنده عاطفة حب المال وجمعه بحيث ملكت عليه كل قلبه ومشاعره ، وأصبح يرى جمع المال غاية فى نفسه وليس وسيلة إلى غاية ، وهو يعلم مع ذلك أن الاحتكار فى زمن القحط والشدة يدر عليه الربح الكثير ؛ فحبه لجمع المال يدعوه إلى أن يحتكر ويحبس كل مايملك من أقوات عن التداول فى أيدى عامة الناس ؛ ولكن البيئة الاجتماعية تبغض الاحتكار ، والقانون يحرمه فلاسبيل اليه ولاسبيل إلى جمع المال الذى اتجهت نحوه عاطفته ؛ فعاطفته إذن مكبوتة. ولكن إذا مافرضنا أن ذلك الشخص نفسه متدين ويؤمن بحرمة الاحتكار زمن الشدة ، فمثله يكون تحت رحمة عاطفتين متضاربتين ، ومتطلبتين لعملين متباينين : بين الاحتكار إرضاء لعاطفة حب جمع المال و بين تقديم ماعنده للطالبين إرضاء لعاطفته الدينية . فإذا ماتغلبت إحدى العاطفتين عمل بمقتضاها وكان إما رجلا متدينا باذلا ماعنده، أو جامعا للمال محتكراً ، وتذهب بعد ذلك العاطفة المكبوتة ـ سواء أكانت مكبوتة بفعل

المجتمع وتحت ضغط البيئة أم مغلوبة على أمرها بسبب تحكم عاطفة أخرى ، أو بعبارة أخرى سواء أ كانت مكبوتة عن رغبة نفسية أم عن رهبة ، إلى بؤرة اللاشعور ، وتكون (كما يقول فرويد) عقدا نفسية قد تكون سببا فى المستقبل لكثير من التصرفات الغريبة التى لانكاد نجد لها سببا ظاهراً معقولا .

ويرى (فرويد) أن الأمراض العصبية والنفسية ترجع كلها عند التحليل إلى هذه العواطف التى لم تشبع بسبب ضغط المجتمع وفعل مافيه من تقاليد وعادات . فللمرء رغبات وعواطف طبيعية ، ولكنها قد تكمن فى النفس ، لأن المجتمع وتقاليده قد لايسمحان بإرضائها ، فتظل هكذا كامنة فى العقل الباطن كالنار تنتهز فرصة مناسبة للظهور ، فاذا ماسنحت لها الفرصة وواتتها الظروف انفجرت كما ينفجر البركان وكان فى ذلك تخفيف لكثير من الآلام النفسية ، وإلا كانت مثار خطر عظيم ومؤدية أحيانا إلى الجنون .

ولهذا يرى فرويد أن خير علاج لهذه الحالة أن يسمح لتلك العواطف المكبوتة بالظهور ولكن بشكل مخفف مادام هناك إلى ذلك سبيل . وذلك بأن يترك المريض يفرج عن نفسه مثلا بأحاديث عن حالته يقصها على من يثق به من الناس كطبيب من أطباء علم النفس أو صديق حكيم يستأنس برأيه .

ولكن ليس معنى هذا أن كل عاطفة مكبوتة لابد أن تنتهى بمثل هذه النتائج المزعجة ، فقد يتغلب على العاطفة وهى لاتزال فى مهد تكوينها وقبل أن يستفحل شأنها وتصير طبيعة من الطبائع . وان العقد الناشئة عن كبت العاطفة قد تضمحل نفسها وتقل شيئا فشيئا حتى تضعف أو تفنى . وذلك يكون بكثير من المحاولات الحكيمة وبتفكير رزين فى متعلق العاطفة المكبوتة وفى أثره الإجتماعى والشخصى ، وبمحاولة تربية عواطف أخرى مضادة .

أثر العاطفة :

قد علمنا أن الوجدان أسرع من التفكير فى إيحائه بالحركة ، وأنه أقدم منه زمنا وأسبق وجوداً وأكثر اتصالا بالنفس ، لهذا لم يكن بدعا أن يكون أثره فى النفس أشد وأعمق . وإذا كان هذا صحيحا فى الوجدانات المطلقة فما بالك بها إذا تركزت نحو موضوع معين، فأصبح الهدف الوحيد الذى تتوجه إليه كل ميولنا وتتركز نحوه كل جهودنا . إن أثرها فى السلوك ، والحالة هذه ، لابد أن يكون أشد وأقوى .

توحى كل عاطفة بعمل من الأعمال التى تلائمها ، وتثير ميولا خاصة نحو بعض الأعمال الضرورية لارضائها . غير أن تلك القوة الدافعة إلى العمل مقولة بالتشكيك قوة وضعفا فى بعثها الهمم وحفزها على العمل . فهى من هذه الناحية تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف ظروف العاطفة نفسها . فبينما ترى واحدا من الناس لايقر له قرار ولا يهدأ له بال حتى يعمل بما أوحت به عواطفه ، إذا بآخر ، أو إذا به نفسه، ولكن تحت ظروف أخرى ، لايبذل من المجهود أكثر من بعض المحاولات المبدئية فى سبيل إرضاء عواطفه ، كأنه يريد أن يغرر بها أو يخدعها باظهار أنه يحاول إرضاءها فى حين أنه لايقصد فى الحقيقة أن يفعل . ذلك الاختلاف فى قوة الميول وضعفها نحو العمل يرجع إلى قوة العاطفة وضعفها . فمن قويت عنده العاطفة اشتدت رغبته فى إرضائها وداوم على العمل حتى يشبعها غير مبال بما يصادفه من متاعب أو يلاقى من صعوبات فى سبيل ذلك الإرضاء .

وأما العاطفة فى إبان نشوئها والتي لم تتركز فى النفس تركزاً قوياً فانها تكون ضعيفة فى إيحائها بالحركة بحيث إن أدنى مجهود يبذل من الشخص يكون كافياً فى إرضائها أو على الأقل فى تسكينها تسكينا وقتيا .

وهذا هو السر فى أن بعض الرجال يحاربون فى مبادئهم وعقائدهم ، ويعذبون ويسجنون ، ويمنون بكل متاع من متاع الدنيا ، وهم مع ذلك ثابتون على مبادئهم لاتزيدهم المحن إلا تمسكا بما به يؤمنون ، ولا تزيدهم الشدائد إلا إصرارا على مايعتنقون . والتاريخ فى كل عصوره ملىء بأمثال هذه الشخصيات من أنبياء وأخلاقيين ، ومصلحين وسياسيين واجتماعيين . بينما ترى رجالا آخرين يتقلبون بين هذا الرأى وذاك ، ولا يستقرون على مبدأ ولا يثبتون على حال ، فتراهم اليوم رجالا متدينين ، وغدا رجال شك ومراء ، وينادون اليوم بمبدأ وغدا بآخر ، ويتابعون اليوم هذا وغدا ذاك . فهم أتباع كل ناعق وخدمة كل من ظهر فى الأفق نجمه ، ويرون الحق مع من علا صوته ، أو قبح لسانه وكثر صراخه ، ثم هم بعد ذلك لايثبتون معه ، ولا يدينون له بطاعة إلا مقدارا من زمان أو ساعة من نهار . والسبب فى هذا أنهم لم يكونوا لأنفسهم فكرة معينة نحو الموضوعات التى ينادون بها أو يرغبون عنها . ولم يؤمنوا بها حتى إيمان المقلد ، بل أخذوها أخذا سطحيا ، فتملكت مشاعرهم ، واحتلت وجداناتهم ساعة من زمان ، ثم ماتت بمضيها . فلم توجد عندهم الفرصة الكافية لتكوين عاطفة نحوها . وهم لذلك لايستقرون على رأى معين ولا يؤمنون بالثبات على مبدأ .

وهذا الصنف من الناس هو الداء العضال الذى إذا استفحل فى جماعة من الجماعات عز دواؤه ، واستعصى علاجه ، وكان مصيرها إلى الفناء كجماعة ذات كيان وسيادة . فإذا ماتبعت الجماهير كل ناعق كثر الناعقون وظهر المستغلون والطامعون وتركزت الجهود نحو المصالح الفردية والأهواء الشخصية ، وتبقى كتلة الجماعة بلا عضد ولا نصير ، فتعصف بها الأعاصير حتى تهوى أخيراً بجهل أبنائها فى قبضة المستعمرين أو المغيرين .

فالعاطفة هى القوة التى تنظم من تصرفاتنا وتنسقها ، وتجعل منها سلسلة

واحدة متشابهة الحلقات ليس فيها من شاذ أو من غريب . وهى أمر نفسى ثابت مركز فى النفس، وله استقرار الطبائع ، وغير متنافضة فى مطالبها ؛ ومن ثم كانت تتطلب عملا ثابتا متشابه الأطراف . فهؤلاء الذين لم تنضج عواطفهم لا يعرفون موضوعا معينا يتجهون نحوه فى حياتهم ، بل يتبعون وجداناتهم الوقتية المتقلبة بتقلب المؤثرات ، فتكون أعمالهم سلسلة من المتناقضات ، ويظهرون كأنهم لايهدفون نحو غاية معينة فى الحياة . وأما الآخرون الثابتون على مبادئهم فقد تكونت عندهم فكرة معينة نحو موضوع معين قتلوه بحثا وآمنوا به إيمانا ، فهم يسعون نحو أمر محدود مرسوم لايحيدون عنه ولا يبتغون به بديلا . ويصبح هذا الغرض المرسوم هدفا تلتقى عنده كل جهودهم وتثار من أجله كل انفعالاتهم ، وتتجمع هذه الانفعالات حول هذا الغرض، ويرتبط بعضها ببعض حتى تصبح كتلة واحدة ، فيتكون من كل ذلك مانسميه بالعاطفة .وهذه بدورها توجه كل مجهود الشخص وقوته نحو مركز واحد ، وهو موضوعها . وبذلك يصبح المرء صاحب مبدأ ثابت وفكرة معينة ، وإن شئت فقل يصبح ذا شخصية وفكرة ثابتة يستميت فى الدفاع عنها والمحافظة عليها .

فالعواطف فى الحقيقة هى العامل الأساسى فى تكوين الشخصية بجميع أنواعها ، إذ لاشخصية بدون الثبات على رأى معين مرسوم ، فلا شخصية بدون مبدأ ، ولا ثبات بدون عاطفة تدعو إليه . بيد أن كل العواطف التى تساعد على تكوين الشخصية تفترض وجود عاطفة فى الشخص هى «عاطفة احترام النفس» أو حب النفس ، وتلك العاطفة هى الأساس الذى تعتمد عليه العواطف المكونة للشخصية كلها .

تبدأ عاطفة احترام النفس تتكون عند الإنسان وتأخذ شكلا معينا

عندما يبدأ يحس بوجوده كعضو له استقلال فى هذا العالم على الرغم من احتياجه إليه ، وعنـد ما يرى نفسه شخصا ذا كيان فى المجتمع مؤثرا فيه ومتأثرا به ، وليس مجرد جزء من العـالم ليس له من أهمية . وتـكون تلك العاطفة ــ إذا كانت معتدلة ــ حداً وسطا بين عاطفتى حب الظهور والخضوع ؛ فتلطف إحدى هاتين العاطفتين من حدة الأخرى فى الشخص ، فلا يكون مختالا جبارا ولا عبدا ذليلا ، بل يؤمن بنفسه كشخص ، ويؤمن كذلك بشخصيات أخرى فى المجتمع لها من الحقوق والواجبات مثل ماله منها . فهو يرى أن المجتمع ليس وسيلة لتحقيق أغراضه ، وليس هو نفسه وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع ، بل كل منهما غاية فى نفسه ، ولـكل منهما أغراضه الخاصة التى يجب عنـد تحققها ألا تطغى على أغراض الآخرين وحقوقهم .

و بعد أن يميز الإنسان نفسه عن غيره ويحس باستقلاله المادى والعقلى، فإنه يبدأ فى تـكوين فـكرة عنهـا بأن يتعرف ميول نفسه ووجداناته ، أو بأن يتعرف المثل العليا التى تصبو إليها نفسه . ثم هو بعد ذلك الشخص الذى يكون أو يعتقد من نفسه . فإذا ما توجهت الميول نحو صفة معينة أو مثل أعلى ، وتـكونت نحوها عاطفة ، فإن هذه تدفع إلى العمل ، ثم تـكون بعـد ذلك الشخصية المقصودة . ولقد حدثنا التاريخ عن أفراد لم يكونوا من قبل شيئاً يذكر ، ولـكن عزائمهم ، وإن شئت فقل ، عواطفهم التى أشحذت من عزائمهم وأثارت من هممهم ، توجهت نحو مثل عليا قصدوها ، وثابروا عليها ، وصبروا على متاعبها ، وتحملوا احنها ، وجاهدوا فى سبيلها ، فجعلت منهم الشخصيات التى يريدون ؛ « وما الحياة إلا رغبة » ، « وما أنت إلا ما تريد » .

وليس أثر العاطفة الاجتماعى بأقل من أثرها فى تـكوين الشخصية ؛ فـكما

أنها تتكون من شخصية الفرد ، تتكون كذلك من شخصية الجماعة .

وجد الإنسان نفسه فى بيئة اجتماعية فهو لايتصور حياة غيرها . وذلك لأن الجماعة البشرية ليست نتيجة للمجهود الفكرى للإنسان ، ولكنها من عمل الغريزة . ولقد كانت الغريزة الاجتماعية من ضروريات بقاء الإنسان ، لأنه ليس له، كما لبعض الحيوانات، من الآلات الطبيعية مايدافع به عن نفسه ، وليس خفيف الحركة حتى يقوى على الهرب بسرعة ، وليس لين الأعصاب أو الأعضاء حتى يتمكن من الاختفاء بسرعة كذلك . ولكن شاءت حكمة القدير أن يزوده بما هو خير من ذلك كله ، وهو « حب الاجتماع » الذى أقدره بمساعدة أخيه على أن يذلل الصعب و يقود الجموح ويستأنس المتوحش . وإن الحب لأقدم فى الوجود من العقل . ولهذا كان من الطبيعى أن تتكون بعض العواطف بين الشخص و بيئته المباشرة أولا ثم بيئة بيئته المباشرة ثانيا ، وهكذا حتى تتسع دائرتها ، وتتطور نحو الأمة أو نحو الإنسانية فى نفسها . على أن الجماعة ليست ضرورية لجعل الحياة ممكنة فقط، بل هى كذلك ضرورية لجعلها صالحة طيبة، كما يقول أرسطو . فإحساس كل فرد بأنه فى حاجة إلى أن يتضامن مع آخرين ليذلل من صعوبة الحياة ومشاقها ، وشعوره بأنه لابد أن يتكاتف مع بيئته، ويتودد لها لتعاونه على تحقيق أغراضه فى الحياة ، كل هذا يوجد عنده شعورا خاصا نحو تلك البيئة ، و يقوى مابينه و بينها من روابط ، و يتطور هذا الشعور و ينمو بمرور الأيام حتى يصير عاطفة حب و إخلاص .

فأنت ترى أن العاطفة الاجتماعية كغيرها تنشأ عن عاطفة حب النفس أولا، ثم تتطور إلى ما وراء النفس من أسرة إلى قبيلة ، وهكذا إلى الأمة . و يرى مكدوجل هنا أن عاطفة حب الأسرة وما يشابهها من مجموعات صغيرة أو بيئة

مباشرة يكاد يكون ضروريا لإمكان تكوين عاطفة حب الوطن أو الأمة ، لأنه يعتقد أن فكرة الوطن والوطنية من العموم والصعوبة بحيث لايدركها عقل الطفل . ولا أريد هنا أن أناقش هذه الفكرة ، ولكنى أحب أن ألفت النظر إلى الحقيقة الواقعة ، وهى أن العاطفة نحو الأسرة أو نحو ما ماثلها من مجموعات صغيرة تكاد تكون معدومة فى كثير من الحالات فى روسيا مثلا ، وإن النظام الجديد هناك لايشجع على نمو أمثال هذه العواطف الفردية أو تكوينها . ومع هذا فإن العاطفة نحو روسيا كشعب ، ونحو الأقطار الروسية التى أظهرها الأفراد منهم فى هذه الأيام الأخيرة قد تجلت بمظهر رائع يجعلنا نشك فى صحة نظرية مكدوجل المشار إليها سابقا أو على الأقل فى صحة تعميمها . ويستنتج من هذا أن قوة العاطفة العامة وضعفها ـ كالعاطفة نحو الأمة ـ لايتوقف على قوة العاطفة الخاصة ـ وهى العاطفة نحو الأسرة وضعفها .

على أنه من الممكن ـ وقد وجد فعلا ـ أن يلقن الطفل من مبدأ حياته الإخلاص والحب لوطنه من غير أن يذكر بأسرته أو بطوائف أخرى من الأمة . وليس من الضرورى لتحقيق هذا الغرض أن نعلمه بالتفصيل معنى الوطن أو الأمة ، كما أنه ليس من الضرورى فى تعليمه أن يحب الله أو أسرته أو معنى خلقيا أن يعرف بالتفصيل من هو الله وما هى الأسرة أو أن نحدد له القوانين الخلقية بتعريف جامع مانع .

وسواء أكان هذا أم ذاك فإن تكاتف الأفراد على تحقيق غاياتهم المشتركة وتضامنهم فيما فيه بقاؤهم ، وتآزرهم على القيام بما فيه صلاحهم ، ضرورى لرقيهم وسعادتهم بل للمحافظة على كيانهم . وهذا ، ولا شك عند الشعور به ، يقوى من وجداناتهم نحو البيئة التى يعيشون فيها ، ويساعد على تنمية العواطف نحوها .

ولو كان كل فرد يعمل فى حدود نفسه ولنفسه ، محاولا بذلك إرضاء مطامعه الخاصة وأهوائه الفردية أو إشباع أنانيته ، ماخطا المجتمع خطوة واحدة إلى الأمام . وإن عواطف الشفقة والإحسان ، والحب والإخلاص ، والصداقة والعطف ، لعواطف اجتماعية توحى بالعمل الاجتماعى الذى يرمى فى نتائجه إلى ماوراء الفرد من جماعات .

العواطف والتربية :

وإذا كانت العواطف القوة الحيوية التى تدفع الفرد إلى العمل، وإذا كانت المنظم لحياة المرء الوجدانية بل لحياته كلها ، وإذا كانت العامل الرئيسى فى تكوين شخصية الفرد ، وإذا كانت كذلك عاملا مهما فى تكوين شخصية الجماعة وفى إسعادها — إذا كانت كل هذا وجب على المربى أن يتعهدها منذ الطفولة ، وأن يراقب من سيرها وتطورها ، فلا يسمح للعواطف الخبيثة أن تتكون، بل يسد أمامها السبل ويقطع عليها الطريق . وإذا ما تكونت تكونا ناشئا عن إهمال أو استعصاء وجب عليه أن يكون حكيما فى علاجها ، فلا يكبتها كل الكبت ، وإلا كانت سببا فى إيجاد آلام عصبية قد تذهب بعقل الشخص وتفكيره ، ولا يطلق لها العنان ، فتتصرف كيف تشاء ، وإلا كانت شراً مستطيراً ، ويكون مثلها كمثل مجنون قد مكن من سلاح قاتل وهو لا يحسن استعماله ، فهو لا محالة هادم نفسه أو غيره . فليترك لأمثال هذه العواطف منفذا وليسمح لها بالظهور ، ولكن فى مظاهر مخففة لاتضر . وكان لزاما على المربى فى هذه الحالة أن يحاول أن يربى عند الطفل عواطف أخرى طيبة مضادة لتلك العواطف الخبيثة، فإنها ستخفف من حدتها وتلطف من ثورتها ، فيكون المرء معتدلا فى عواطفه، ومن ثم فى سلوكه وتصرفه . وقد تتغلب عليها على مرّ الأيام

فتزيلها من أصولها ، وتمحو أثرها من الشخص ، وكثيرا ما يصبح أمثال ذلك النوع بعد ذلك متعصبا وأكثر ميلا للناحية الأخرى ، فتجده زاهدا متقشفا بعد أن كان منغمسا فى النعيم مترفا .

فلو أن شخصا أغرم ، مثلا ، بجمع المال ، فملك عليه هذا القصد عواطفه وميوله ، وتوجهت نحو هذا الغرض كل جهوده ، ونظر إلى المال كغاية ترجى ، وليس كوسيلة لتحقيق غاية من الغايات ، فإنه والحالة هذه يكون مشكلة اجتماعية ، لا يقل خطراً عن اللصوص . فإن مثله لايبالى فى العادة كيف يجمع ماله ، ولا يهمه الطريق التى يحصل بها ثروته ، ولايفكر فى أنها مشروعة أو غير مشروعة ، بل قد يذهب أبعد من هذا فيتحايل ليجعل عمله مشروعا ، لينجو من عقاب القانون ، مادام إلى ذلك سبيل ، وهو يعلم أنه فى نفسه كاذب محتال . وقدتطغى تلك العاطفة ، فتسول له نفسه أنه ليس بالمحتال الكاذب ، وإنما أخذ حقا كان مغموطا . وذلك أدنى مراحل الانحطاط الخلقى . ولا شك أن مثل هذا يكون شراً على المجتمع وبيلا ، وعلى المجتمع أن يحارب من تلك الرذيلة ويهذبها . ولكن كيف ؟ دعه يجمع المال ، فليس ذلك شراً فى نفسه وإن كان الشر يصاحبه أحيانا ، ولكن أوجد عنده فى الوقت نفسه عاطفة الأمانة ، وعاطفة الصدق ، وعاطفة الإحسان ، وعاطفة التواضع مع عاطفة احترام النفس ، وأوجد عنده العاطفة الدينية والعاطفة الاجتماعية التى توحى بأن تحب لأخيك ماتحب لنفسك ؛ أوجد عنده أمثال هذه العواطف ، فإنها ستهذب من عاطفته الأولى ، وتوجد شخصا وسطا فى عواطفه ، ووسطا فى سلوكه وتصرفه . ولكن لاتحار به فى عواطفه ولا تسفه أحلامه ، ولا تحاول أن تهدم وجداناته أو تكبتها ، فإنك لو فعلت ذلك فسوف لا تهدم إلا مجهودك ، وسوف لا تزيده محاربتك له

ولعواطفه إلا إصرارا على التمسك بها وعنادا . وقد يرميك بأنك جاهل بمتع الدنيا وزخارفها ، وحاقد عليه لأنك عاجز عن أن تجاريه وترتفع إلى مكانته ، وحاسدله على أنعم الله عليه. فلا تغلب العاطفة بالعقل ، و إنما تهزم العاطفة بالعاطفة.

لهذا كان لزاما على المرشد الأخلاقى والاجتماعى أن يتعرف ميول الجماعة التى يتحدث إليها، و يدرس من «سيكلوجيتهم» قبل أن يبدأ فى مهمته، إذا ما أراد نجاحا فيها . فلا يهاجمهم فى أعز شيء لديهم، وهو الموضوعات التى تركزت نحوها عواطفهم . فإنه إن فعل فقد أوجد بينـه و بينهم ثغرة سوف لا يقدر على تخطيها أو تجاوزها بعد ، وسيرمونه بالجمود و بأنه بعيد عن الحياة العملية لا يفقه لها مغزى.

وكثيرا ماسمعنا خطباء لم يقدموا لنا من المواعظ والإرشاد إلا مجموعة كبيرة من القذف والسباب نحو موضوعات عواطفنا ، وهى تلك الموضوعات التى نجلها ونحترمها ؛ وكانت النتيجة كما نعلم جميعا أن الجمهور كان فى ناحية وكان مرشدوه فى ناحية أخرى . ولقد كان خيراً من هـذا كله وأسلم عاقبة وأجدى نفعا أن يعترف المرشد بالحقيقة الواقعة ، ويؤمن بالعاطفة كتطور طبيعى ، و يعالجها بعلاجها الطبيعي ، فيحاول أن يكون فى الأشخاص الذين يحاول إرشادهم عواطف أخرى طيبة مضادة للعواطف التى يحاربها ، فإنما يفل الحديد الحديد .

ومن العواطف والانفعالات يمكن أن ينتفع كذلك الخطباء السياسيون الذين يريدون أن يستغلوا ثورة الجماهير لغرض من الأغراض السياسية .

يعتقد الجمهور من علماء النفس أن الجماهير لا تظهر فى تصرفاتها ، حين تجمهرها ، الا درجة ضئيلة من التفكير ؛ فقد لوحظ أن أعمالهم وتصرفاتهم كثيراً ماتكون بينة الخطأ و بعيدة عن العقل بحيث انها لا تصدر الا عمن ضعف تفكيره وقل

ادراكه و بعدت عن الاستقامة محجته . وليس هذا من خاصية الجماهير الجاهلة فقط ، بل موجود إلى حد غير قليل بين الجماعات المفكرة كذلك. و يعزو علماء النفس تلك الظاهرة إلى أسباب عدة . منها أن الجماعات انما تتصرف بعقلية أدناها تفكيرا ، وأحطها روية ، والمفكرون فيها هم المغلوبون والمنقادون . ومنها ، وهو فى نظرى أقوى الأسباب وأرجحها ، أن الجماهير، فى تجمهرها وفى ثوراتها، تكون تحت تأثيرات انفعالية أكثر منها إدراكية . ولا شك أن الشخص المنفعل يكون ضعيف التفكير وسقيمه . والواقع أن الأسباب التى ذكروها تعليلا لضعف عقلية الجماهير فى تجمعها وتصرفها كوحدة تعمل كلها متضامنه لانتاج هذه الظاهرة .

فالخطيب الماهر هو الذى ينتفع بتلك الظاهرة النفسية ، ويستغل ضعف الجمهور التفكيرى أو ثورته الوجدانية ، فيتجه نحو عواطفه و يثير انفعالاتها ، فيملك بذلك الزمام و يصبح قائد الجميع . و إذا كان مثله مصلحا مخلصا وذا مبدأ يؤمن به ويجاهد فى سبيله ، فسوف يظل محتفظا بتلك المكانة بعد أن تهدأ عاصفة الثورة ؛ فان الجمهور سوف لايظل ثائرا الدهر كله متصرفا تحت تيارات انفعالية، بل لابد أن يهدأ باله ويرجع اليه تفكيره يوما ما ؛ وعندئذ يقدم أحكاما صحيحة على من استغل ثورته لنفسه ، أو أخلص له فى قضيته . وهذا يفسر لنا السر فى تنكيل الجماهير أو تقديسها بعد انتهاء الثورات وهدوء العواطف لبعض الشخصيات التى برزت أيام الثورات .

وليس المصلحون الأخلاقيون أو الدينيون بأقل انتفاعا بهذه الناحية الوجدانية من غيرهم . فلقد كان لتلك الناحية أثر بالغ فى اعتناق كثير من الناس الإسلام . فعندما فتح المسلمون مافتحوا من بلاد فارس والروم كانوا يعاملون الرعية بالحسنى والعدل وكانوا ينصفونهم من انفسهم . ولقد حببت تلك المعاملة

الحسنى الإسلام إلى قلوب الرعايا الذين قاسوا كثيرا من العنت والشدة تحت حكم السابقين ، وقد كانوا من أبناء جلدتهم ، وكان ذلك سببا فى اسلامهم . فلقد تربت عندهم عاطفة احترام واعجاب بهذا الدين الجديد الذى رفع من شأنهم واحترم انسانيتهم وحفظ حقوقهم وحرياتهم ، وقد كانوا من قبل عبيداً وخدماء ثم تطورات عواطفهم من هذه المرحلة إلى عاطفة حب وتقديس ثم إلى اسلام .

ولم يكن الدافع الذى حداهم إلى اعتناق الإسلام هو غرض التخلص من دفع جانب من المال أو تجنب الضغط السياسى والاجتماعى ، كما يقول بعض المستشرقين فأن المسلم كان يدفع شيئا من المال كما كان يدفع غيره ، فلم يعف الإسلام المسلم أو غير المسلم باسلامه عن بعض المسئوليات المالية ، بل رأى لزاما على كل من يعيش فى جماعة من الجماعات أن يساهم فى بناء ثروتها وأن يقدم لها شيئاً من المساعدات ـ كل بحسب مقدرته وثروته ، ليرفه بها عن المحتاج والمسكين ، وليصلح بها من المرافق العامة الضرورية للجماعات ، نظير مايتمتع به من حرية فى الغدو والرواح ، وأمن فى الأموال والأرواح ، ضمنته الدولة له . وأما الضغط السياسى والاجتماعى فليس إلا أسطورة من الأساطير . وذلك لأن العدد الأكبر منهم كان قد بقى على دينه يتمتع بكل الحقوق التى يمكن أن يتمتع بها أمثاله تحت نظام منصف عادل . ولقد قبلت حكومة الإسلام جماعات أخرى منهم مع بقائهم على دينهم ، ولم يكن للاسلام عليهم من قبل أية سلطة سياسية . إنما هو الحب للدين الإسلامى الناشىء عن حسن المعاملة ، الذى حداهم إلى اعتناق الإسلام ، أو إلى التحاكم اليه والنزول عند رأيه وقبوله منظما لأحوالهم السياسية والاجتماعية .

فالعواطف إذن عامل مهم من عوامل التربيـة الفردية والإجتماعية ، ولذلك تجب مراعاتها عند كل إصلاح اجتماعى أو أخلاقى أو سياسى أو دينى .

الشَّخْصِيَّة

الشخصية

علمنا أن الطبائع البشرية متفاوتة ، وأن الناس ـ وإن ظهروا متشابهين فى كثير من الحالات ومشتركين فى معنى واحد عام ينتظمهم جميعا ، وهو البشرية والإنسانية ـ مختلفون فى الحقيقة فى كثير من الحالات والصفات . فهم يختلفون فى تصرفاتهم وسلوكهم ، وفى شكلهم وهندامهم ، وفى الطريقة التى يتأثرون فيها بالبيئة ، وفى كيفية تأثيرهم فى البيئة ، وفى كثير من الأعمال والحركات العقلية والعضوية . فلكل واحد منهم مزاجه الخاص وطبيعته الخاصة ، وله لذلك صفاته المميزة له عن غيره ، وقيمته التى لايشاركه فيها أحد . وقد يتشابه فردان فى كثير من الصفات العقلية والجسمية ، ولكن شاءت إرادة القدير أن تكون مشابهة لاوحدة ، وأن يكون لكل واحد منهما مايميزه عن الآخر حتى إذا كانا شقيقين وحتى إذا كانا توأمين خلقا من بويضة واحدة . فلا ترى بين هذه الملايين من النوع الإنسانى الذى عاش على هذه المعمورة أو الذى يعيش عليها اثنين قد اتحدت أوصافهما فتشابها كل التشابه وكونا شخصية واحدة . ومرجع جل ذلك الاختلاف إلى الصفات النفسية أكثر منه إلى الصفات العضوية والجسمية ، لأن الإنسان بنفسه لابجسمه ، ولا يحدد قيمته الأدبية إلا مايتحلى به من معانى نفسية : « وأنت بالنفس لابالجسم إنسان » ، ولذا نجد هذا الافتراق فى فصيلة الحيوانات والحشرات أقل منه فى النوع الإنسانى .

من هذه المميزات تتكون فردية المرء ، وعنها تنشأ شخصيته التى تظهر للمجتمع وحيدة فى نوعها ومميزة لمن قامت به من الذوات عن كل ذات أخرى . ولكن

الشخصية لاتقتصر فى علم النفس على هذا المعنى الضيق المحدود ، بل تطلق و يراد منها ماهو أعم من المميزات الفردية ، فيراد بها كل الصفات العقلية والجسمية التى يتصف بها الفرد سواء أكانت مميزة له عن غيره أم كانت معنى يشاركه فيه غيره . وهى بهذا المعنى ترادف مانسميه « صفات السلوك » عندما تؤخذ هذه الأخيرة على عمومها . فان صفات السلوك قد تستعمل استعمالا خاصا ويراد بها كل صفة ، أو كل سلوك ، هو محل للأحكام الخلقية . وصفات السلوك بهذا المعنى أخص من الشخصية . إذ أن الشخصية تشمل كل صفة جسمية وعقلية سواء أكانت محلا للأحكام الخلقية أم لا .

صفات السلوك أو الشخصية معنى من المعانى الذى يفترض وجود ذات يقوم هو بها . وتلك الذات هى مانسميه الفرد أو الشخص . فالفرد هو الموصوف الذى قام به ذلك المعنى ؛ هو ذو الشخصية ، وهو الذات المقومة للصفات . فما هى تلك الذات وما مقوماتها ؟ أهى شىء وراء الصفات أم هى هى ؟ أو هى شىء مستقر ثابت على الرغم من تغير الصفات ؟ أوهى مجموعة من الإدراكات والتصورات أم شىء آخر غيرها ؟ كل هذه مشاكل تواجه ، ولكنها ترجع فى الحقيقة إلى البحوث الميتافيزيقية ، و إن كان قد طرقها بعض علماء النفس . لذلك ندعها جانبا ، ونتنقل إلى ماقام بتلك الذات من صفات ، إلى صفات السلوك أو إلى الشخصية .

ليست الشخصية صفة يوصف بها الفرد فحسب ، بل هى معنى يتصف به كل من الجماعة والأفراد ، و يوصف بها كذلك بعض المشروعات العامة . و إنها بعد شخصية طبيعية وقانونية .

فلزيد من الناس شخصية تتمثل فى أفعاله وأقواله وفى كل تصرفاته ، يعنى أنه شخص متميز بنفسه فى كل مايفعل ويقول . فهو شخص ذو مبدا وفكرة ،

وذو إرادة توجهه نحو مايرتضى من الطرق وتحدد أفعاله وتصرفاته . فأفعاله فى مجموعها مظهر لمشيئته واختياره ونتيجة لتفكيره ، وليست مجرد نتيجة لفعل البيئة فيه . وهو شخص لأنه يرى نفسه فردا له قيمته الخاصة وغرضه الخاص الذى يستعمل فى سبيل تحقيقه كثيرا من الوسائل المختلفة . وهو شخص لأن فيه من المعانى ماجعل بيئته تعترف به وتعتبره فردا له استقلال ذاتى ، وليس مجرد جزء لايتجزأ من جماعة ، وما جعلها تعترف به كغرض من الأغراض فى نفسه ، وليس مجرد وسيلة لتحقيق بعض أغراض المجتمع .

ولكن يجب أن نلاحظ من أول الأمر أن الشخصية لا تتنافى مع «الاجتماعية» ، بل تساوقها وتتكون فى ضمنها . فشخصية المرء وكونه اجتماعيا يسيران جنبا إلى جنب ، بل تغذى إحداهما الأخرى وتقوى منها . فالشخص الاجتماعى هو الذى يعتقد أن رغباته وحاجاته إنما تقضى عن طريق المجتمع ، وأن المجتمع من ضروريات وجوده و بقائه. وهو الذى يرى أن كمال شخصيته بل إمكان تقريرذاته لا يكونان إلا عند كمال مابينه و بين بيئته الإجتماعية من روابط .

ان تربية شخصية الفرد هى الغرض الذى ترمى إليه كل من الحياة الإجتماعية والميول الفردية ، فليس بينهما من تعاند فيما يرميان إليه من أغراض ، بل توافق وانسجام . فليست الجماعة إلا الأفراد فى علاقتهم بعضهم ببعض . وكما أن الفرد هو الذى يجعل الجماعة ، فان الجماعة هى التى تجعل شخصية الفرد . فالشخصيات القوية فى الجماعة تقوى منها وتجعل منها جماعة ذات شأن وخطر ، كما أن الشخصيات الضعيفة تقتل من حيوية الجماعة؛ وهى داء عضال ينخر فى عظامها . وكذلك شأن الجماعات فى إيجادها الشخصيات ، فهى تخرج شخصيات تتناسب معها فى المقدرة والعظمة أو فى الضعة والهوان . فالجماعة الحية المتوثبـــة اليقظة تخرج من

الشخصيات مايناسبها فى القوة ؛ وأما التربة الميتة فلا تخرج إلا ماشابهها ، وان شذت فأحسنت فى نتاجها ، فسوف لايضارع ذلك النتاج ماخرج من بيئة صالحة. « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا » . والأمة التى استقرت فيها النظم السياسية طويلا ، وذللت لها الحالة الاقتصادية ، أوجرت على غرار واحد أمدا بعيدا ، ترى أفرادها مستقرين ثابتين على مبادئهم وآرائهم؛ وأما غيرها من الأمم فأفرادها أتباع كل من ظهر فى الأفق نجمه أو واتاه الحظ. وهذا هو السر فى أن بعض الزعماء فى كثير من الجماعات تنفض من حولهم الأتباع، لالتغير فى مبادئهم ولا لسقوط أدبى فى نفوسهم، ولكن لأنه قد ظن أن نجمهم فى الحكم قد أفل، فتطلعت الأنظار إلى غيرهم ، ولو استقرت الجماعة لثبت الفرد واستقر . فصلاحية الشخص فى صلاحية الجماعة ، وليست شخصيته إلا مظهرا لقوة الجماعة ، فتنعكس أشعتها على الفرد فيظهرها . فهو مرآة أمته، وهو مثل من أمثلتها ، ومعبر عن رغباتها ، ورمز حياتها ، وأخيرا ، هو بها وهى به .

فالشخصية إذن غرس الجماعة وعمل من أعمالها ونتيجة لتعاليمها وآدابها. فهى مكتسبة ، تنمو بالتدريج فى كل أدوار الحياة ، وتبلغ ماقدر لها من كمال ، ثم تموت بموت صاحبها ، وتبقى بعد ذلك ذكرا حسنا أو مثلا سيئا فى الاخرين . وهى ، وإن كانت هكذا مكتسبة ، إلا أن المواهب الطبيعية وما حلى به الفرد من صفات وراثيـة تلعب فيها دورا مهما . ولكن الوراثة على أى حال عامل ضمن العوامل ، وليست العامل الوحيد فى تكوين الشخصية ، كما سيتبين بعد .

وكما أن للفرد شخصية ، فللجماعة أيضا شخصية أو صفات خاصة تتحلى بها .

إذ أن الأمة، فى علاقتها بالأمم الأخرى، كالفرد فى علاقته بالأفراد الآخرين. فلكل منها مميزاته وخصوصياته التى تتجلى فيما يتصف به من عادات وتقاليد وما يعتز به من مثل عليا وتراث قديم . فهذه تتغلب فيها الروح الحربية ، فتظهر فيها الطاعة العمياء لمن تثق به من قواد وزعماء ؛ وهذه تتغلب فيها الدعة والهدوء ؛ وهذه تعتز « بديمقراطيتها »، لأنها تمثل مابذلت الأمة من جهود فى الماضى ؛ وتلك تسلس القياد لزعيمها مادام شخصا قوى العزيمة ذا فكرة إصلاحية وعقيدة ثابتة ، فقوله فصل وحكمه عدل ورأيه قاطع .

وهناك الشخصيات الاعتبارية أو القانونية . وذلك كـكل الشخصيات التى تعطى لبعض المشروعات العامة أو الشركات التجاريه . فيفكر فى مشروع من المشروعات ، وتحدد صفاته ، وتعلم قوانينه وما يجب أن يكونه ، أو بعبارة أخرى يوضع دستوره وقواعده المميزة له عن غيره ، و بذلك يصبح ذا شخصية . ثم يظهر هذا المشروع فى عالم الوجود فيعامل كما تعامل الأشخاص ، فهو شخص اعتبارى ذو حقوق وواجبات وعليه حقوق وواجبات .

فليست الشخصية إذن إلا مجموعة الصفات النفسية والجسمية التى يتصف بها الفرد الحقيقى أو الاعتبارى ، والتى تميزه عن غيره من الأفراد أو من الطبقات. وإن شئت فقل (متجاهلا الفروق الجسمية لعدم أهميتها فى ذاتها فى تكوين الشخصية) شخصية الفرد هى كل القوانين النفسية العامة التى تنشأ عنها أفعاله الاختيارية .

عوامل تكوينها :

هى بعينها عوامل تكوين أى صفة من صفات الإنسان النفسية أو الجسمية

وهى لذلك لاتعدو أن تكون أمراً نفسانيا فى طبيعة الشخص وتركيبه أو أمراً خارجا عنه ، ولكنه محيط به ومؤثر فيه . ومرد الأول إلى الوراثة ، وأما الثانى فقد يكون أمرا مكتسبا ، وذلك مثل العادات التى يكونها الإنسان أو الأفعال التى يقوم بها ، وقد يكون خارجا عن مقدور الإنسان كالبيئة . فالأمور المكونة للشخصية هى إذن الوراثة ، والبيئة و بعض النواحى المكتسبة .

(١) الوراثة :

هى عامل مهم من عوامل تكوين الشخصية ؛ و يضعها بعض علماء النفس فى الصف الأول ، و يرى أنها أكثر أهمية وأعمق أثرا فى تكوين الشخصية من كل البيئة ومن المكتسبات ؛ وذلك لأن الوراثة تعمل فى أصل نمو الكائن الحى ، وتتعلق بالذات نفسها فى حين أن البيئة إنما تعمل فى تهذيب الكائن الحى وفى تغيير سلوكه وتصرفه . فعملها يفترض عمل الوراثة ، فهى ثانوية بالنسبة إليها . ولاشك فى أن المعانى الموروثة ألصق بالنفس ، وأقرب إليها ، وأقدم فيها زمنا من المعانى المكتسبة ومن الصفات الناشئة عن فعل البيئة ، فلابد أن يكون أثرها فى النفس أشد وأقوى . و إنه لمن المشاهد أن الابن يشبه أبويه فى صفاتهما الجسمية ، و يكون عرضة لكثير من أمراضهما الجسمية والعقلية ، وهو لحد كبير مرآة لصفاتهما النفسية . وما علم القيافة الذى اشتهرت به العرب ، وأعجب به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقبله ، إلا مثل من أمثلة القول بالوراثة الجسمية . ولقد اعترفت السنة الصريحة بمثل هذا . فقد ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال : ألم تر أن مجززا المدلجى نظر

آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد وعليهما قطيفة قد غطت رؤسهما وبدت أقدامهما فقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض » . ولقد قال عليه الصلاة والسلام أيضا فى ولد الملاعنة « إن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن أمية وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء » فلما جاءت به على الشبه الذى رميت به قال « لولا الايمان لكان لى ولها شأن » . وهذا اعتبار للشبه بلا مراء وقول بتوارث الصفات الجسمية ، وهو بعينه قول القافة . ولقد فعل الصحابة رضوان الله عليهم به ، وحكموا بالنسب للتشابه ، وهو اعتراف منهم بقانون الوراثة الجسمية . ويؤيد العلم الحديث والمشاهدة هذه النظرية .

غير أنه قد يكون من التسرع فى الحكم أن نعتقد أن الوراثة هى العامل الوحيد فى بناء الشخصية وأن ماعداها ليس إلا من العوامل الثانوية . فلاشك فى أن المزاج والطبيعة عاملان مهمان فى تحديد أفعال الشخص وتصرفاته ، ومن ثم فى بناء شخصيته، ولكنهما عاملان من عوامل أخرى ، وليسا العاملين الوحيدين. فللمزاج كما رأينا أهمية كبرى فى بناء الشخصية ؛ ولكن قد رأينا أيضاً أن المحدثين من علماء النفس يعتقدون أنه يمكن تغييره والتعديل منه بإجراء بعض العمليات الجراحية على ذى المزاج ؛ فليست الأمزجة إذن طبيعة ثابتة لا يعتريها تغير كطول الشخص وقصره . وأما « الطبيعة » وهى وظيفة ميولنا النفسية خصوصا الغرائز وما ينشأ عنها من رغبات وبواعث ، أو هى تلك الميول نفسها ، فإن مصدرها غير واضح ولا ندرى بالتحديد كيف تتربى هذه الرغبات والميول؟ أهى وراثية ، أو اكتسابية أو من عمل المجتمع ؟ وانه لمن العسير علينا معرفة من هو المسئول عن هذه الطبائع . وقد يكون تسرعاً فى الحكم إذا ما عزيت جميعها للوراثة .

ولو كان الإنسان وراثة فحسب ، ولو كان ماضياً فقط ونتيجة لتفاعل قد تم فى الماضى ولا دخل للمستقبل فيه ، ولو كان عمل الغرائز فحسب ولا دخل لمجهوده الشخصى ولا لتعاليم المصلحين فى تكوينه وتهذيبه ، لكان آلة من الآلات الميكانيكية ، ولكان من العبث إثابته أو عقابه واعتباره مسئولا خلقياً ، أو اجتماعياً ، أو دينياً . ولكن لا مراء فى أنه مسئول وأنه شخص ، لأن له قوة بها يتغلب على قوة الوراثة . فهو شخص لأن أعماله تعبر عن استقلال ذاتى وعن اختيار وحرية فى الإرادة ، وليست مظهراً أو مجرد تكرير أو تقليد ومحاكاة لما فعل الآباء والأجداد . فهو نتيجة للماضى وعمل للحاضر والمستقبل ، وهو وراثة من الآباء ، ولكن مع ذلك هو ما يريد من نفسه بما فيه من قوة وإرادة وعزيمة يكتسبها بمجهوده على مر الأيام .

(٢) البيئة :

ونعنى بها كل مايحيط بالشخص من نبات وجماد وحيوان ، أو بيئته الطبيعية والاجتماعية ، أو كل ماعدا الشخص وجاوره ، أو اتصل به من كائنات وأشياء . فبيئة كل شخص هى كل ماعداه فى الوجود مما اتصل به سواء أكان ذلك الغير من فصيلته ونوعه أم من فصائل أخرى . فالبيئة على هذا طبيعية واجتماعية . فالأولى ـ وتشمل الإقليم والمناخ والتربة ـ ذات أثر فعال فى تكوين شخصيات الأفراد والجماعات. فنحن نشاهد أن سكان الأقاليم المعتدلة ألطف خلقاً ، وأعدل مزاجاً ، وأوفر حصافة من سكان الأقاليم الحارة والباردة . وسكان البوادى أقوى خيالا ، وأدق ملاحظة ، وأقدر على تحمل المتاعب والصعاب من سكان المدن . وسكان الأقاليم الباردة أكثر نشاطاً وحباً للحركة من سكان الأقاليم

الحارة . وهكذا تتكيف البيئة الطبيعية ذويها ، وتحليهم بما يتناسب معها من صفات . وأما الثانية ـ وتشمل ما يعيش المرء فيه من عادات وقوانين ومثل عليا وما يحوطه من أفراد وجماعات ، وما يقرأ من كتب و يدرس من معلومات ـ فأثرها فى تكوين الشخصية أقوى وأعمق من تأثير البيئة الطبيعية بحيث انها قد تطغى عليها ، فتزيل من قوة تأثيرها فى الشخص . لذلك لم يكن عجباً أن نرى بعض من يقطنون الأقاليم الباردة مثلا قد تطور فى تصرفاته وسلوكه بفعل المران و بقوة التعليم حتى أصبح كمن يعيش فى المناطق المعتدلة .

و بما أن بيئة كل شخص من الأشخاص تختلف عن بيئة كل من عداه ، لأن كل واحد منهم يدخل ضمن بيئة الآخرين، فلا يمكن أن توجد بيئة واحدة للجميع ، ولذا تعددت الشخصيات . ويظهر أثر البيئة واضحاً فى الطريقة التى يظهر الإنسان فيها شخصيته إلى العالم الذى يعيش فيه . فهو ينفعل بكل مايتناوله من طعام وغذاء ، وبكل ماحوله من مناخ ، و إقليم ، وجنسية ، وحالات اقتصادية واجتماعية ، وسياسية ، ودينية . وتتكيف آراؤه بالبيئة العلمية و بالمثل العليا التى يوحى بها المجتمع . فالبيئة هى المركز الذى يولد فيه الطفل و ينمو ، وفيه تشبع رغباته ، وعنه تتكون مثله العليا وأفكاره . ومن هذه المثل العليا ، ومن هذه الفكر ، تنشأ فينا كل الصفات النفسية التى بها نتميز عن غيرنا والتى بها تتكون شخصياتنا .

فيولد الطفل مزوّداً ببعض الميول والدوافع النفسية الناشئة عن غرائزه وطبيعته . فنجد فيه « الغيرة » أو « حب المنافسة » ، وهذه ، حين عملها ، تستلزم أن الغيور أو المنافس قد رضى عن عمل من الأعمال ، واعتبره غرضاً يرجى ، أو عن شخص من الأشخاص وظنه الملجأ الوحيد الذى يمكن أن

يساعده على استخلاص مطالبه من الحياة ، أو المشبع لرغباته والمرضى لأهوائه ، فهو يغار إذا ما شورك فيه ويعمل جهده ليستحوذ عليه من دون الناس . وهناك بين الميول النفسية « التقليد » لمن رضينا عنه من الأشخاص واعتبرناه مثلا يحتذى وإماما يقتدى به . ولكن المنافسة أو التقليد تفترض معنى نفسياً آخر سابقاً عليها ؛ فهى تفترض أننا قد بدأنا نميز بين الغث والسمين ، والطيب والخبيث ، وبدأنا نتعرف قيم الأشياء والأشخاص ، ونتخير منها مانراه أكثر وفاقاً لحاجياتنا ، أو بعبارة أخرى تفترض فينا اختياراً ومشيئة . فمظاهر ميول الفرد تستلزم إذن تعرفه لقيم الأشياء ، وهذه بدورها تستلزم اختياراً . ومن هنا كانت هذه الأمور أيضاً من المعانى المكونة للشخصية التى يجب أن نلم بها ولو بنظرة عابر ، ولكنها تدخل تحت المكتسبات .

وهنالك بعد ذلك كله قانون « التعويض » . فكل ما تصبو إليه نفوسنا وتتوجه نحوه ميولنا ، ثم نجده غير ممكن التحصيل من ناحية ، فاننا نبحث عنه من نواح أخرى ، ونضم إلى أنفسنا قوى أخرى لنتمكن بذلك من تحصيله . وهكذا من بين ميولنا النفسية وبيئتنا الخارجية تتكوّن صفاتنا النفسية وتنشأ كل مثلنا العليا .

٣ — المكتسبات :

ويدخل علماء النفس تحت هذا العنوان ثلاثة أنواع وهى : الفعل ، وتعرف القيم أو إدراك البواعث على الفعل ، والعادة .

(ا) الفعل :

قد يبدو لأول وهلة أن الفعل هو كل ماصدر عن الكائن الحى ، أو عن

الإنسان ـ إذ نحن بصدد التحدث عنه ـ من حركات ومن إشارة ومن عبارة، ومن كل مايبدو منه فى تفاعله مع بيئته ، سواء أكانت اختيارية أم اضطرارية. فالفعل على هـذا هو كل ما بين الشخص و بيئته من علاقات ناشئة عن تفاعل بينه و بينها . فهنالك من الفرد تصميم وعزم وقرار أو إرادة ؛ وهنالك منه ظن وتفكير أو إدراك ؛ وهنالك منه تنفيذ ناشىء عن قرار وإدراك ، وآخر ناشىء عن شهوة عمياء أو عن عمل الغريزة ؛ وهنالك من البيئة حركة دائمة معارضة للفاعل أو موافقة له ، فهى مجاوبة أو معاندة . فالفعل هو العلاقة بين المرء و بين ما يعيش فيـه من عالم خارجى ، وهو الذى يجعل للفرد مركزاً فى الوجود، و به تدرك البيئة أنه موجود .

غير أن الفعل يستدعى فى الواقع اختياراً ومشيئة . فإنا نفرق عادة بين حركة صخرة فى سقوطها من شاهق و بين حركة رجل يلقى بنفسه فى اليم ، فالأولى مجرد حركة ، والثانية فعل من الأفعال . ونفرق بين من ذهب به إلى دار القضاء مصفداً بالأغلال و يقوده رجال الأمن ، و بين من ذهب إليها مشياً على الأقدام ، وطوع إرادته من غير أن تسوقه قوة أخرى خارجة عنه . فالأول ليس بفاعل ، ولو سأله القاضى « لم جئت ؟ » لـكان عابثا ، فهو لم يجىء بل جىء به ؛ وأما الثانى فهو فاعل مختار ، وكان يمكنه أن يفعل غير مافعل ، وكان فى مقدوره أن يروح وأن يجىء . فالفعل على هذا هو الحركة المرادة ، لأنه هو الذى يظهر مافى قرارة النفس من فكر ومثل عليا ، وهو الذى يبين نوع الشخص الفاعل وحقيقته ، وهو مظهره الحقيقى . وأما المضطر فليست حركاته مظهراً لنفسيته وشخصيته، ولـكنها مظهر العوامل التى أوجدت حالة الاضطرار . وما مثل المضطر فى تصرفه إلا كمثل الصخرة تسقط من عل ، فما كان منه فهو

حركة ولكنه ليس فعلا . ومن ثم فرقت القوانين كلها بين المضطر والمختار ، و بين العمد والخطأ .

فعندما نقول إن الفعل من الأمور المكتسبة المكونة للشخصية فإنا نعنى به الفعل المختار أو حرية الإرادة : يعنى أن الشخص الفاعل هو المكيف لكل ما يصدر عنه من حركات ، وهو الشخص الذى تكون حركاته نتيجة لتفكير وبحث ثم قرار وتصميم ، وليست نتيجة لدوافع نفسية ووقتية أثارتها عوامل خارجية لا تلبث أن تزول بزوالها . فحرية الإرادة أو التصرف عن مشيئة ، أو القوة التى يزن المرء بها الأمور ويصل إلى قرار حاسم ناشىء عن اعتباراته وتقديره ، أمر كسبي وليس طبيعيا موهوبا . فبالخبرة والمران و بقوة التعليم توجد فينا هـذه القوة وتنمو ، ويصبح الشخص قادراً على التحكم فى أفعاله وتصرفاته وليس عبداً قلَّباً خاضعا لأهوائه وشهواته . وتختلف هذه القوة قوة وضعفا فى أفراد الناس بسبب اختلاف ميولهم وطبائعهم واختلاف بيئاتهم ، واختلاف نوع مايتلقون من المعارف والعلوم ، و بحسب مقدار انتفاع كل واحد منهم بما يمر به من تجارب وحوادث . فقوى الإرادة صلبها ذو شخصية جبارة ، وهو أهل الرياسة والزعامة إلا أن يكون عنيدا . وأما ضعيف الإرادة لينها فهو قلب وسهل الانقياد وسلس القياد غير أنه قليل الثبات . وهو أهل الخضوع والخناعة . و بين هذا وذاك مراتب شتى تنتظم أوساط الناس والجمهرة منهـا . فلكل منهم قوة إرادته ، وله لذلك شخصيته .

(ب) تعرف القيم ، أو البواعث :

غير أن الفعل الاختيارى نفسه ، وغير أن الإرادة الإنسانية نفسها تستدعى

وجود أمور يختار منها المرء ما يراه مناسبا لمطلوبه . فلو لم يكن أمامه إلا نوع واحد من الأفعال ، أو لم يكن له إلى الفعل إلا سبيل واحد لم يكن مختاراً فى الالتجاء إليه . فهو مختار ، لأنه رأى سبلا متعددة وتخير من بينها ماظنه أكثر وفاقا لحاجاته من غيره . ومن ثم كانت الإرادة مسبوقة بحالة نفسية أخرى ، وهى تعرف القيم .

ولتعرف القيم شأن كبير فى تكوين الشخصية وفى فهمها كذلك . فإن القيمة هى منشأ الفعل الاختيارى ومنشأ الحكم الخلقى ، لأنها الباعث على العمل، فأنت تفعل هذا دون ذاك ، لأنك تجد فيه قيمة تحتاجها أنت أو يحتاجها من يهمك أمره . والتصرف عن باعث هو التصرف الخلقى ، وهو الفعل المراد ، بل هو الفعل نفسه . فليس الفعل هو الحركة الضرورية المتجهة نحو إيجاد غاية من الغايات كما يظن بعض الطبيعيين ، ولكنه الحركة المقصودة التى بعث عليها التفكير فى إيجاد غاية من الغايات . وليس للتصرف عن باعث من معنى إلا أن المرء قد وزن الأمور بموازينها ، وقدرها حق تقديرها ، وكون فكرة عن قيمها موجودة فى الخارج وغير موجودة فيه ، ثم رجح أحد الطرفين ، ووصل بذلك إلى قرار حاسم فيها . والعمليات الاختيارية ــ العمليات الناشئة عن بواعث ، هى العمليات المظهرة لحقيقة شخصية المرء ونفسيته ، لأنها تظهر نوع الدوافع إلى العمل : أهى الأنانية المحضة والمصلحة الشخصية من جلب سرور فردى أو دفع أذى عن نفسه ، أو الواجب فى نفسه ، والفضيلة للفضيلة ، أو المصلحة الاجتماعية ، أو النزعة الدينية . لذلك يوجه العلماء اهتماما خاصا نحو البواعث على العمل ليتعرفوا قيمة ما أوجد المرء من أعمال بل قيمة المرء نفسه، لأن قيمته لا تعرف إلا بتصرفه وعمله ، ولا تعرف قيمة عمله إلا بقيمة الباعث

عليه . ولقد قرر الإسلام ذلك ، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه » .

وكما أن الأفراد يتفاوتون تفاوتا عظيما فى قوة الإرادة وضعفها،فهم يتفاوتون كذلك فى نوع البواعث على العمل وفى قوة تأثرهم بتلك البواعث . ومن هنا أيضا تعددت الشخصيات بتعدد نوع الدوافع إلى الحركة .

(ج) العادة

ولكن الحكيم جلت قدرته خلق الإنسان وجعله قادراً على أن ينتفع بماضيه وعلى أن يكون من تجاربه العقلية والجسمية قوة نفسية أو طبيعة ثانية تمكنه من التجاوب مع بيئته من غير تكلف أو تحمل صعاب . وتلك هى العادة التى تجعله يتجاوب مع بيئته تجاوبا سهلا طبيعيا منظما وجاريا على غرار واحد . والعادة هى مجموعة من الصفات العقلية والجسمية الدائمة والتى تكونت بالتدريج ونشأت عن استعمال قوى الإنسان النفسية والجسمية . و إذا كانت العادة مجموعة من الصفات المكتسبة كانت ذات شأن يذكر فى تكوين الشخصية .

كثير من أعمالنا اليومية والضرورية فى الحياة ليس إلا نتيجة لفعل العادة . فالأعمال العكسية ، وتعديل عمل الغرائز وتهذيبها ، وتطور عمليات الذاكرة وتقويتها ، وإمكان النمو أو التطور العقلى للانسان ، و بعض العمليات الحسية ، والتحكم فى التصرفات العاطفية ــ هذه وأمثالها توجد فى الفرد وتنمو بالمران حتى تصبح عادة أو طبيعة ثانية . فاذا ماتكونت كانت نتيجتها كل الصفات التى يتحلى بها المرء وتميزه عن غيره أو تكون شخصيته .

وإن الأعمال العادية ، أو إن مايكونه كل واحد منا من العادات لايكاد يحصر عدا . وفى ذلك يقول وليام جيمز : تسع وتسعون فى المائة أو تسعمائة وتسع وتسعون فى الألف من أعمالنا أعمال ميكانيكية وعادية .

ليس هنالك فى الوجود من شخصين متحدين تمام الاتحاد فى البيئة ، وفى الوراثة وفى التجارب ، وفى التعليم ، وفى كل مافى الحياة من فرص ، لذلك لم يكن بدعا أن نرى العادات — وهى المتكونة من هذه الجزئيات — مختلفة باختلاف الأفراد ، بل باختلاف الأزمنة والأمكنة عند الشخص الواحد كذلك .

ولما كانت العادة طبيعة ثانية ، ولما كانت الطريقة التى يتصرف بها المرء نحو بيئته ، كانت من العوامل المهمة فى تكوين الشخصية . ويقول جيمز فى هذا المقام أيضا : « لو علم الأطفال أنهم سيكونون حالا مجموعة من العادات التى تتحكم فيهم وفى تصرفاتهم لأظهروا كثيرا من الاهتمام نحو أعمالهم ، وهم لايزالون فى مقتبل العمر وفى مرحلة تكوين العادات . فنحن فى تلك المرحلة من الشباب نغزل حبال قضائنا بأنفسنا حسنا كان أو سـيئا ، ومن العزيز علينا أن ننقضها بعد » .

من هذه العوامل كلها تنشأ الشخصية . فالشخصية إذن هى صفاتنا النفسية العامة ، أو القانون النفسى العام المتحكم فى كل أفعالنا وسلوكنا ، والناشىء بالتدريج وبالاكتساب عن بعض الحقائق النفسية وعن بعض الأمور الخارجية .

وإذا ماأردنا المقارنة بين هذه العوامل فى القوة والضعف ، من حيث تأثيرها فى تكوين الشخصية ، فانا نضع « حرية الإرادة » المتمثلة فى الفعل وفى تعرف القيم والتى تنشأ عنها العادات الاختيارية فى الصف الأول ، ونرفع من شأنها

على كل العوامل الأخرى . فان الاختيار يدل على أن للمرء استقلالا عن بيئته وعن أصوله ، وأن له ذاتية واعتبارا ؛ وأنه لذلك شخص ، وليس مجرد حلقة من الحلقات فى سلسلة من الأعمال الميكانيكية التى كونتها طبيعة عمياء .

تكوينها :

تتضامن هذه العوامل السابقة كلها وتعمل فى تكوين الشخصية ، فتولد وتنمو وتبلغ حدا معينا من الكمال ، ثم تفنى بفناء من قامت به من الذوات ، وتبقى بعده ذكرا فى الآخرين .

وهناك مراحل متضمنة فى تكوينها يجب أن لانفهمها على أنها مراحل متعاقبة فى الوجود يتلو بعضها بعضا ، فهى مراحل لتحليلها أكثر منها لوجودها ، لأنها كلها معانى حقيقية كامنة فى النفس ومحددة بقوى أخرى حقيقية موجودة فى البيئة كذلك .

يولد الطفل مزودا ببعض القوى الطبيعية والميول النفسية . فهو يشعر بأن له قوة بها يحقق أغراضه الجسمية والعقلية ، ويجب أن تخضع لها كل القوى الأخرى الموجودة فى البيئة . فهو ، بمقتضى هذه القوة الطبيعية ، يحاول أن يخضع البيئة وما فيها لأغراضه ، ويستخدمها فى مصالحه .

ولكنه لايلبث أن يشعر أن قوته هذه غير كافية بنفسها فى تحقيق رغباته وآماله ، فيحاول أن يعوض هذا النقص — مافاته من قوة طبيعية — بضم بعض القوى الخارجية إلى قوته لتكون مكملة لها وعونا على إخضاع الطبيعة . وهو فى الوقت نفسه حيوان اجتماعى ولد مزودا بميول نحو الجماعة ، فيحد هذا الميل الاجتماعى من الميول الأخرى الناشئة عن الشعور بالقوة . ولكن قد تطغى

الميول الاجتماعية على الميول الفردية أو الميول الفردية على الميول الاجتماعية ، فلا يتحقق كمال الشخصية، ولذا كان من الضرورى وجود قوة أخرى ، لتضع كلا من الميول الاجتماعية والفردية فى مكانها المناسب لها ، فلا تطغى ولا يطغى عليها . وتلك القوة الأخرى هى التربية والتعليم ؛ وهى القوة المنظمة للميول والأهواء .

ومن ثم كانت المعانى المتضمنة فى تكوين الشخصية هى : ــ الشعور بالقوة والشعور بعدم الكفاية ، والشعور بالحاجة إلى جماعة ، والتعليم .

(١) الشعور بالقوة :

يولد الطفل مزودا بغريزة حب البقاء أو المحافظة على الذات ، وهذه فى نفسها قوة تدعو إلى عمل إيجابى ، فهى تدعو إلى تقرير الذات واظهارها . فيعمل الطفل كل مافى وسعه ليعيش وليبقى ، ويحاول أن ينفذ كل ميوله ورغباته مستعملا فى ذلك ماأوتى من قوة وجهد جسمى وعقلى . ولكنه لايزال ضعيفا وجاهلا . فلا ينفذ من رغباته إلا بقدر ماتسمح به قوته ، وهذه محدودة لاتقدر على إخضاع الطبيعة ومواجهتها .

وهو مع ذلك لايفهم ماحوله من أشياء ، ولا يعرف تمام المعرفة ماهى الموضوعات التى يمكن أن تساعده على النمو والبقاء ، وماهى الموضوعات التى تقف فى سبيل بقائه . فهو نحو الموضوعات جميعها ، أو على الأقل نحو جلها ، متردد لايدرى مايفعل ؛ وإذا ماعلم فعلمه قاصر ؛ وإذا ماحاول العمل فقوته محدودة لاتقوى على التغلب على البيئة . فهو يحاول ثم يرجع مخفقا غاضبا لأن البيئة لم تطاوعه .

ومن هذه المتضاربات ـ قوة تريد أن تعبر عن نفسها ، وجهل بالبيئة ، وشعور بقوتها وعزتها عليه ـ من هذه العوامل النفسية والخارجية يوجد عند الطفل شيء من المعرفة الإجمالية . فيعرف كيف يعبر عن نفسه ، وفي أية حالة، وفي أي زمان ، ويعرف حين يقدم محاولا ارضاء رغباته ، وحين يحجم كابتا لها ومتربصا سنوح المناسب من الظروف والفرص .

يعلم كل ذلك بنوع من الغموض والإبهام أولا ، ثم ببعض الوضوح والجلاء التدريجي ، حتى ينجلي له كثير من الحقائق . فهو يعلم مايريد وما يريد أن يكون ، وقد يعلم كذلك كل ماحقه أن يكون ، ويعلم ما تسمح به البيئة والظروف ، ثم يعلم في الوقت نفسه أنه لابد أن يوفق بين كل هذه المتعارضات، ليرضي بعض ماعنده من ميول ورغبات . وهكذا تبنى مثله العليا شيئا فشيئا ، وهكذا تتكون شخصيته شيئا فشيئا .

(٢) الشعور بعدم الكفاية :

ولكن الجهاد في سبيل المحافظة على النفس وفي سبيل تقرير الذات وإظهارها مصحوب بشعور نفسي آخر ليس أقل من الأول تأصلا في النفس ، وهو شعور المرء بعدم إمكانه السلامة بنفسه في عالم مملوء بالمخاوف ، ومملوء بقوى متعارضة يسعى كل منها للبقاء جهده ولو على حساب غيره . فهو يشعر بعدم كفايته بنفسه ، وهو لهذا يبحث عن ملجأ يأوي إليه ، وكهف حصين يركن إليه ، وقوة أخرى تساعد قوته على تنفيذ رغباته . ويجد الطفل ذلك الركن الحصين في الأم أولا ثم في الأب ويتدرج منه إلى غيره . ثم يجده فيما يجمع حول نفسه من ثروات وحاشية وأصدقاء ، وما يتحلى به من صفات وعلوم ومعارف .

فمن مقارنة الطفل بين ما يريد و بين ما يمكنه أن يفعل يوجد الشعور بعدم الكفاية . وهذا الشعور نفسه عامل قوى من عوامل تنمية القوة الذاتية . فبقانون التعويض المتأصل فى النفوس يحاول المرء أن يزيد من قوته الذاتية ، حين يشعر بعدم كفايتها ، بما يضم إليها من قوى أخرى خارجية قد يظنها معوضة له عن نقصه الطبيعى . فهو يحاول أن يعد نفسه و يكملها لتتغلب على كل ما يقف أمامها من عقبات ، أو لتستعملها فى أغراضها الشخصية . ومن هنا جاء حب التملك وغيره من العوامل التى يظن أنها مكملة للذات . ومن ثم أيضا تعددت الشخصيات بسبب اختلاف وجهة نظرها فيما تراه مكملا لذواتها . فهذا يرى أن المعرفة هى مكمل لما به من نقص ؛ وذاك يفضل الثراء والنعمة ؛ وهذا يفضل الخلق الكريم ؛ وذاك يفضل الجاه والسلطان ؛ وهذا يزهد الدنيا و يتخلص من المادة وعلائقها ، لأنه يراها قصيرة الأمد ، و يوجه همه إلى ماهو أطول أمدا وأحسن شأنا ؛ وذاك يرى غير هذا من الصفات .

فأنت ترى أن هذين العاملين ــ الشعور بالقوة ، والشعور بعدم الكفاية ــ من العوامل النفسية الموجهة نحو الذات نفسها ونحو تقويتها وتكملتها ، والتى لو تركت وشأنها ، من غير أن تهذبها قوة أخرى ، لكانت سببا فى إبراز شخصيات لا يعنيها من الأمر إلا ما كان لها فيه مزية ، ولا يهمها إلا شأنها . وفى ذلك خطر عظيم على كل من المرء والمجتمع .

لهذا كان من الطبيعى أن توجد قوى أخرى مقابلة لهذه القوى النفسية ، ومعارضة لها فى مرماها ، لتحد من مفعولها ولتمنعها من الظهور بشكلها الأنانى . وشاءت حكمة القدير أن يزود الإنسان بقوة من هذه القوى المهذبة ، وأن تكون من المعانى النفسية التى تقارنه فى الوجود ، لتكون أقدر على تنفيذ

أغراضها ، وأدعى لأن تهذب الميول الأخرى . وتلك القوى النفسية المهذبة هى الميول نحو الجماعة أو الغرائز الاجتماعية .

(٣) الشعور بالحاجة إلى جماعة

وهـذا من أقوى العوامل فى وضع القوى الذاتية فى موضعها اللائق بها ، وحفظها فى مكان مناسب . فيشعر المرء بأنه عضو فى جماعة ، ويشعر بوجود شخصيات أخرى ذات مصالح ورغبات ، أو يشعر بشخصيته بين شخصيات .

يعلم الطفل بالغريزة أنه مخلوق اجتماعى . ولهذا ، وعلى الرغم من كل مايمكن أن يكون فيه من أنانية ، فإنه لابد أن يأتى يوم يشعر فيه بأن عليه أن ينظم من أعماله وسلوكه تنظيما يتفق وقوانين الجماعة التى يعيش بينها ، ويتفق مع حقوقها وواجباتها . فإنه إن لم يفعل ، فإنه إن تجاهل الجماعة وأهملها ، فسوف تجعله الجماعة يحس بها ، وسترغمه على أن يعترف بوجودها ، بما تفرضه عليـه من عقوبات أو بما تمنعه عنه من مساعدات . وعندئذ سوف لا تقضى له حاجة أو تشبـع له رغبة ، بل لاتبقى له شخصية .

إن الغرض الذى ترمى إليه ميولنا الذاتية هو تنمية الشعور فينا بقيمنا الشخصية وتهيئة الفرص لها حتى تعبر عن نفسها فى العالم الخارجى ؛ وإن شئت فقل ، هو كمال تحقيق شخصياتنا. وأما الغرض الذى ترمى إليه ميولنا الاجتماعية فهو مساعدة الآخرين فى تـكوين شخصياتهم وتـكميلها ، وفى تنمية الشعور فيهم بقواهم الذاتية .

وكمال الشخصية لا يكون إلا إذا أرضينا كل هـذه الميول ، فأشبعنا ميولنا

الذاتية وأرضينا ميولنا الاجتماعية ، وحققنا رغباتنا بجانب تحقيق رغبات الجماعة ومطامعها . وإن شئت فقل كمال شخصية الفرد لايتحقق إلا فى كمال شخصية الجماعة، وذلك إنما يكون بمعاملة كل فرد كغرض فى نفسه وليس وسيلة لتحقيق غرض من الأغراض .

وبما أن التضامن مع البيئة الاجتماعية، والمساهمة فى أعمالها وعاداتها وتصرفاتها، واحترام قوانينها، والتحلى بأخلاقها، من الأمور الضرورية لتكوين الشخصية ، كان لزاما على المربى ، إذا ما أراد فلاحا للناشىء ، أن يعلمه كل الموانع التى قد تعوقه عن أن يكون عضوا فى المجتمع ، وأن يحاول أن يجنبه كثيرا من الرذائل التى قد تنشأ عن إهمال المجتمع واحتقاره ، أو عن إكباره وتقديسه . فإن التقديس من الجماعة على حساب الفرد أو من الفرد على حساب الجماعة شديد الخطر و بين الضرر فى تكوين الشخصية والخلق .

فكثير من العيوب الشخصية التى يشكو منها مجتمعنا ناشئة فى الحقيقة عن تقديس الأسرة وعلاقتها تقديسا ناشئا عن عدم فهم لمعنى الطاعة والأدب . فالولد لايحسن التعبير عن نفسه ، وعنده كثير من العواطف المكبوتة ، وفيه شىء من الجبن والخوف. وذلك لأنه نشأ فى بيئة لاتعطى فرصة الظهور إلا لعاهلها الأكبر، فهو لسان الجميع الناطق وقلبهم الخافق ، يعبر عن نفسه وعنهم ويحس لنفسه ولهم ، والحق ماقال .

فتربت عند الأسرة عادة الاعتماد على الغير ، ودرجت على هذا النحو من الحياة، وستعيش هكذا عالة على الغير فى الفكر والرأى من غير أن يكون لأحدها

شخصية مستقلة . وكثيراً مايموت أمثال هذا النوع من الأسر بموت العاهل المفكر ، إذ لاتجد شخصية تجمع شتاتها ، فتتفرق شذر مذر . وإنا لنشاهد من هذا القبيل الشىء الكثير . وما يشكو منه كثير من البلاد الغربية من انهيار فى الأسرة ومن ضعف العواطف نحوها يرجع كذلك إلى سوء فى فهم حرية الفرد واستقلاله . فلقد أعطى الطفل هناك من الحرية والاستقلال الفردى أكثر مما ينبغى ، فثار ، وأعطى كل الزمام فى مرحلة لايحسن فيها القيادة، فأفلت الزمام منه ومن أسرته ، وهكذا نشأت آلامنا وآلامهم عن افراط وتفريط .

وكان خيرا من هذا وذاك أن نتوجه نحو الاعتدال ، ونتخذ طريق الرشاد والطريق السوى ، وهو دائما طريق وسط بين رذيلتين . ومن الضرورى أن يعرف الطفل قيمته الذاتية وقيمة مجتمعه الذاتية . فننمى فيه الاعتماد على النفس والشعور بالعزة والكرامة ، ولكن على وضع لايطغى على كرامة الآخرين وعزتهم ، بل يعترف بها ويعمل متضامنا مع ميوله الاجتماعية على أن يوجد شخصا وسطا فى تصرفاته وسلوكه؛ ومن هنا مست الحاجة فى تكوين الشخصية المثلى إلى التربية والتعليم .

(٤) التعليم :

ان الرغبة فى المحافظة على الذات وفى تقريرها وإظهارها أمر طبيعى لايمكن الوقوف فى سبيله أو منعه من الظهور إلا باعدام الكائن الحى . وليست مهمة التربية أن تمنع هذه الرغبة من التعبير عن نفسها ومن البحث عن إيجاد منفذ لها . ولكنها تبيين خير الطرق التى يجب أن تسلكها هذه الرغبة فى محاولتها التعبير عن نفسها. فليس التعليم قوة تهدف نحو قتل قوانا الطبيعية ، ولو كان يهدف

نحو ذلك لكان مصيره الاخفاق ، ولكنه يهدينا إلى سواء السبيل و يعلمنا كيف نرضي رغباتنا وكيف ننفذ ماتتطلبه ميولنا الطبيعية .

فالطريقة التنفيذية التى نظهر بها قوانا النفسية ونحقق بها رغباتنا وميولنا تتوقف إلى حد بعيد على نوع التربية العملية ، وعلى نوع التجارب التى نتلقاها فى صغرنا ، وعلى نوع البيئة التى نشأنا فيها ، وعلى كل مايحيط بنا من حقائق .

فعاطفة الأبوين وكيفية توجيهها نحو الطفل ، ونوع المعاملة التى يتلقاها الابن من أبويه تحدد شخصية الطفل. فما كان «شو بنهاور» مثلافيلسوفا متشائما وثائرا على المرأة كارها لها ، ومحتقرا إياها ، إلا لما لاقى من دروس قاسية من أمه . فهو لم ينل منها من العطف والحنان ما كان يرجو ، ولم يلق منها إلا شدة وعنتا؛ فقد كانت أشد قسوة عليه من الأعداء ، تغار منه كأنه ندمناوىء . وقد قيل انها حاولت التخلص منه ، وهذا مادعاه إلى الفرار منها .

ولا شك أن شخصية تخرجت من مدرسة اليتم ، وارتطمت بمتاعب الحياة من إبان نشوئها ، تختلف كل الاختلاف عن أخرى نشأت فى كنف العز والثروة بين حنان الأم وشفقة الوالد .

وطبقة الشخص الاجتماعية مهمة أيضا فى هذا الصدد : فهذا يتخرج من المدرسة (الارستقراطية) ، وما يتبعها من مظاهر ومراسيم ، وذاك يتخرج من مدرسة الحياة العملية و بعدها عن الخيال . و يتبين الفرق بينهما واضحا فى استجابة كل منهما للبيئة ، ولو كانت متشابهة .

وهذا قست عليه بيئته ، ولم ير منها حنانا ، فشذ عنها ، ونشأ فظا غليظ القلب جباراً ؛ وذاك ترعرع بين أحضان الصلاح والتقوى ، فكان من النساك الزاهدين

ونوع المعلومات التى تلقن للأطفال ، ومهارة المعلمين أو جهلهم فى طريقة تربيـة النشء ، وبرامج التعليم نفسها ، وتناسبها مع مقدرة المتعلم ومع بيئتـه وحاجته ، كل ذلك يحدد من سـلوك الشخص ومن الكيفية التى ينفذ بها رغباته .

ولا مراء فى أن كثيرا من الشذوذ فى السلوك ومن الاضطراب فى الشخصية الذى يظهر فى الكبر يرجع إلى الطريقة المعوجة التى تعلم بها الطفل فى صغره ، وإلى المعلومات المهوشة الخاطئة التى لقنها ، وهو لايزال على الفطرة، فى البيت أو فى المدرسة .

فتثقيف البنت لتكون أما صالحة والغلام ليكون أبا طيبا من ضروريات الحياة لاخراج جيل طيب وشخصيات مستقيمة .

والأم مدرسـة إذا هذبتها ... أخرجت شعبا طيب الأعراق

واختيار المعلم بعد ذلك لتربية النشء أمر لازم إذا ماأردنا أن نبرز فى الوجود منه شخصيات مثالية . فما المعلمون إلا مثل عليا تحتذى فوق مايجب أن يكون لهم من سلطة ورقابة . فاذا مافقدوا هذا المعنى ولم يكونوا مثلا عليا فى أنفسهم ـ لتدهورهم الخلقى أنفسهم ، أو لأن الدولة ضنت عليهم بما يساعدهم على تكوين هذا المعنى فى أنفسهم ـ زالت الثقة بين المتعلم ومربيه ، وأصبح التعليم آليا صرفا عديم الجدوى وقليل الفائدة ، بل علة من العلل ومثار قلاقل وفتن .

التربية الدينية :

بيد أن تعاليم الجماعة قد لا تكفى وحدها وازعا يدفع المرء لتجنب نوع معين من الخلال وفعل نوع آخر منها . وذلك لأن الفرد قد لايرى عدالة ماذهب اليه

المجتمع من تشريع وما جرى عليه العرف من عادات وتقاليد ، فلا يخضع له إلا مجاراة للبيئة أو خوفا من سلطة القانون أو العادات والعرف ، ويرى نفسه فى حل من مخالفته مادام لايعترف بهضميره، وما دام لم يشرع بسلطةعليا لايجوز عليها الخطأ ؛ فاذا ما أمن طائلة العقاب خالفه وعمل بما تدعوه اليه رغباته أو بما يراه هو حقا . لذلك مست الحاجة إلى نوع آخر من التربية يقرب المبادىء الخلقية من نفوس الأفراد ويجعل الوازع يبدو لهم نفسيا أكثر منه اجتماعيا . وتلك هى التربية الدينية التى تهدف ، أول ماتهدف ، إلى تبيين أن هناك قوة تعلم السرائر وما تخفى الصدور ، وتراقب المرء فى جلوته وفى خلوته ، ولا تنظر إلى الصور والأشكال بل إلى القلوب والأعمال ، ولا تحكم على الأعمال بمقدار مادخل فيها من حركات ولكن بمقدار مانشأت عنه من بواعث . وبذا يعلم المرء أن عليه رقيبا لاتخفى عليه خافية ، فيدعوه هذا إلى مراقبة ذلك الرقيب والخضوع لما شرعه من قوانين . ومن ناحية أخرى ، إذا ماعلم المرء أن القوانين التى يخضع لها ليست فى جملتها من وضع إنسان مثله بل من وضع القدرة التى أوجدته، والتى تعلم لذلك جميع مايحتاجه فى حاضره وفى مستقبله ، والتى لاتحابى فردا لذاته ولا جماعة لذاتها ، بل تعتبر الكل سواء ـ إذا ماعلم المرء كل ذلك رأى شيئا من الإنسجام بينه وبين تلك القوانين وخضع لها بنفس راضية وضمير مطمأن . وذلك أحد الأسباب التى تجعل رجل الدين الحق أكثر رضا بالحياة وقوانينها من غيره ، وتجعل نفسه هادئة مطمئنة .

ويحدثنا التاريخ حقا بأن الدين كان من أكبر العوامل التى ساعدت على بقاء المجتمعات ورقيها وعلى السمو بحياة كل من الأفراد والجماعات البشرية ؛ ونحن نعلم فوق ذلك أنه سيظل محتفظا بتلك المكانة مادام الإنسان . وذلك

لارتباطه الوثيق بكثير من ميول الانسان وغرائزه . فاهماله فى التربية اهمال لبعض الميول الفطرية ؛ وذلك وحده كفيل بأن يقف حائلا دون تطور الشخصية و بلوغها مايرجى لها من الكمال الإنسانى .

أنواعها :

حاول كثير من علماء النفس تقسيم الناس إلى طوائف وطبقات حسب اختلاف الشخصيات ، وبذلوا كثيرا من الجهود ليضعوا قواعد تنطبق على بعض الأفراد أو الطبقات دون بعض . ولكنهم فى نظرى لم يصلوا إلى الهدف الذى يرمون إليه حتى اليوم .

إذ أنهم لم يصلوا إلا إلى نتائج عامة لاتكاد تفيدنا شيئا من الناحية العملية وفى التطبيق على الأفراد . وليس لها من قيمة حقيقية إلا فى تبيين أن الناس يختلفون فى نظرتهم إلى الحياة وفى الأسلوب الذى يواجهون به البيئة .

و إليكم بعض ما اشتهر من هذه التقسيمات لتروا قيمتها من الناحية العملية:

(١) يرى (جنج) أن الناس ينقسمون إلى نظريين و إلى عمليين . فالأوائل هم الذين يوجهون اهتمامهم نحو أنفسهم ونحو أحلامهم وأفكارهم ، ونحو نظرياتهم . وهم الكتاب والفنانون والعلماء والمخترعون والشعراء والفلاسفة .

وأما العمليون فهم الذين يوجهون اهتمامهم وتفكيرهم نحو مايحيط بهم من أشياء وجماعات ، فيهتمون بالبيئة وما يدور فيها أكثر من اهتمامهم بأنفسهم وأفكارهم . ومن هؤلاء البحارة وعلماء الاجتماع والعلماء المعنيون بالبحث فى طبائع البشر وعلماء السياسة إذا لم يكن مقصدهم اكتساب شهرة أو زعامة .

وإن نظرة واحدة لهذا التقسيم كفيلة بأن تبين أنه أغفل السواد الأعظم من الناس . فجمهورهم ، وهو الطبقة الوسطى ، لا تغلب فيه إحدى الناحيتين دون الأخرى ، فهو بين هذا وذاك .

(٢) ويرى (هيمن) أن الناس ينقسمون إلى من يتصف بصفات الانفعال دون الفعل «Emotive-non active» وإلى من يتصف بصفات الفعل دون الانفعال «Active-non emotive» . فالأول ينفعل بحدة ، وهو سريع الغضب ومتقلب ومتكلف ومقلد ، وذو مطامع كثيرة ، وتعوزه الدقة فى الملاحظة وفى العمل . وهو نساءة ، ولا يحفظ العهد ولا يفى بالوعد . وهو متطرف فى سياسته ولجوج فى أسئلته .

وأما الصنف الثانى فهو متئد فى أعماله ، وهادىء فى حركاته ، ورزين فى تفكيره . وهو ذكى الفؤاد ، وقوى الجنان ، ومستقل فى التفكير ، ومعتمد على النفس ، لا تعجبه الظواهر ولا يأبه بالشكل والقالب . وهو راجح الفكر صادق الوعد وطيب النفس ، ومتواضع .

وأنت ترى أن هذا التقسيم كسابقه لا ينطبق على جمهور الناس ، فليس الجمهور من هذا النوع أو ذاك ، ولكنه فى الواقع شىء بين هذا وذاك . ولو كان واصفا بذلك النوع الذى شذ عن الوسط فى فاعليته وشهوته ، وقسم الشخصيات إلى طبقات متفاوتة ترتفع فى فاعليتها إلى النوع الأول وتنحط فى شهوتها إلى النوع الآخر ، لقبلنا وصفه . وأما ادعاء أن الناس جميعا اما هذا أو ذاك فلا يشهد له الواقع .

وهناك نظريات أخرى غير هاتين النظريتين ، إلا أنها جميعها لا تصف إلا

مايمكن أن يقال عنه انه الشاذ عن الوسط ، فلا حاجة بنا الآن إلى ذكرها .

وأخيرا فإن علماء النفس ، فى محاولتهم وضع قوانين عامة تنطبق على كل الأفراد ، لم يلحظوا الحقيقة الواقعة ، وهى أن الإنسان ليس آلة من الآلات الميكانيكية ، التى يمكن أن تتسلط عليها القوة الخارجية فتتحرك على غرار واحد وعلى نظم واحد . فالإنسان ذو إرادة واختيار ، يتصرف باختياره حسب مايقدر من الظروف المتغيرة والحالات المتقلبة .

ولو سلمنا أنه مجبور ، وأنه إنما يتصرف بدوافع خارجية وأمور معينة لاقبل له بتغييرها ، فان هذه الأمور الخارجية نفسها لا يمكن أن يحدها ضابط معين . على أن القول بالجبر إنما يسلم نظريا ، والقول بالاطراد فى التصرف والسلوك يأباه الواقع . فالإنسان ذو الشخصية المستقرة الثابتة يثبت لحد معين ثم يتزلزل . وقوى العزيمة والإرادة يصر لحد ما ثم يلين . والثابت يتغير والشديد يلين . وهكذا شأن الله فى خلقه ، فهو وحده سبحانه له الثبات والكمال ، ولا يعتريه تغير ، ولا يجوز عليه البداء ، ولا تبديل لكلمات الله . وما عداه من الكائنات فليس لتصرفه قانون عام ثابت لايتغير .

فكيف نرجو بعد هذا أن نضع قوانين تنتظم جماعات من هذه المتغيرات؟ وما دامت البيئات متعددة بتعدد الأفراد ، وما دامت هى عاملا مهما فى تكوين الشخصيات ، وما دامت متغيرة بطبيعتها ودائبة التقلب ، فكيف يرجى بعد ذلك أن توجد قواعد تضم هذه المتخالفات ؟ . قد نجدها كما وجدنا كلمة جامعة لجميع أفراد النوع الإنسانى وهى : « الإنسان » ، لكنها لابد أن تكون من العموم بحيث تكون قليلة الجدوى فى الواقع . فكما أن كلمة «إنسان» تنتظم الربانيين

والقديسين ومن علت فى الكمال الإنسانى مرتبته ، وتنتظم أيضا من انحط فى إنسانيته إلى مستوى الحيوان ، ولا تفيدنا من معنى سوى اشتراك هذه الطوائف فى اعتدال القامة مثلا والمشى على رجلين ، كذلك قد نجد معنى عاما تشترك فيه طبقات وجماعات من النـاس ، ولـكنه سوف لايدلنا على خصائص ومميزات ، وسوف لا يصل بنا إلى ما فى كل فرد من أسرار ، وما يمتاز به كشخص ذى استقلال . وتلك لعمرى هى القيم الحقيقية التى ترفع هـذا الشخص إلى أرقى درجات الـكمال الإنسانى وتنزل بذاك إلى أدنى درجاته .

فما دامت الشخصية هى الصفات الفردية التى يتحلى بها كل واحد من الأفراد، كان من العسير علينا أن نضع قوانين عامة تنتظم طبقات متعددة من النـاس، وتنتظم مع ذلك الفروق الفردية التى يتصفون بها . بيد أنا قد نتجاهل أحيانا تلك الفروق الفردية ، وخاصة إذا لم يكن البون بينها شاسعا ، ونتحدث عن الأوساط من الناس وعن اتصافهم ببعض الصفات الخاصة ، أو نتحدث عن حد الاعتدال فى الشخصية الذى يتصف به أوساط الناس، ونعتبر ماعدا ذلك المستوى خارجا عن حد الاعتدال ، ونعتبر من اتصف به من الناس شاذا عن المستوى العادى . وقد يكون ذلك برقيه عن المستوى العادى، وهنا تـكون الشخصيات القوية ويكون الزعماء ، أو بنزوله عن المستوى العادى ، وهنا يكون ما يسمى فى العرف شاذا . ومن هنا حق لنا أن نتحدث عن الزعامة وعن الشذوذ .

الشخصية والمثل العليا :

قد يكون من البين الآن من دراسة ما ذكرنا آنفا أن هناك تدرجا طبيعيا فى تـكون الشخصية وفى تطور الفعل الإنسانى فى بلوغه الـكمال من الدرجات

الدنيا إلى المرتبة العليا . فتنضج الشخصية وتكمل متدرجة فى الكمال من التصرف الغرزى المجرد إلى التصرف الناشىء عن الإرادة والتفكير ، والمنبعث عن المثل العليا التى كونها الشخص فى ترقيه نحو الكمال . وبما أنه من المحال على المرء أن يبلغ مرحلة الشيخوخة الجسمية قبل أن يكون قد مر بمراحل الطفولة والشباب ، فكذلك من المحال بالنسبة له أن يبلغ الذروة من الكمال فى الشخصية قبل أن يكون قد مر بما قبلها من مراحل.ومراحل تطور الشخصية أو مراحل الفعل المظهر للشخصية هى كما يراها مكدوجل :

١ ـــ مرحلة التصرف الغرزى الذى لم تهذبه رقابة ، ولم تعدل من مفعوله سلطة ، اللهم إلا أن تكون سلطة الشعور النفسى : الشعور بالسرور أو الشعور بالألم. فقد يصاحب عمل الغريزة شعور بالسرور أو بالألم ، فيهذب من عملها فى المستقبل ، كما هو الشأن فى الحيوانات التى لاتوجد عندها القوة التفكيرية ، وكما هو الشأن فى الأطفال . ولا يكاد الأفراد يختلفون فى هذا النوع من التصرف الغرزى . لأن عمل الغريزة فى أفراد النوع الواحد، واتجاهاتها عندهم، وكيفية تنفيذ هذه الاتجاهات لا يكاد يظهر فيه تعدد أو اختلاف . ومن ثم يمكن القول بأن الأعمال الغريزية نفسها ، وخصوصا البدائيـة منها التى لم تهذب، لاتختلف باختلاف الأفراد ، فلا تظهر شخصية ولا فردية ، لأن الكل فيها سواء .

٢ ــ مرحلة التصرف الغرزى المهذب ، وفيها تكون الدوافع الغرزية قد دخلها شىء من التهذيب والتعديل بفعل بعض القوى الخارجية كقوة الثواب أو العقاب الذى تطبقه البيئة الاجتماعيـة على الأفراد جزاء وفاقا لتصرفاتهم التى توافق عليها البيئة أو تعارض فيها ، وهنا يظهر نوع من الشخصية أو الفردية . ومرد ذلك إلى اختلاف طبائع الأفراد أنفسهم، واختلاف قواهم الجسمية، ومقدرتهم

على تحمل عقاب البيئة، واختلاف قواهم التفكرية فى محاولتهم التخلص من أحكام البيئة أو فى التحايل على عادات البيئة والافلات من صرامتها . ويظهر نوع من الفردية أو الشخصية هنا أيضا بسبب اختلاف البيئات الاجتماعية واختلاف مافيها من نظم وقوانين عملية .

٣ ـ وأما المرحلة الثالثة فلا يكون الباعث فيها على العمل هو مايرجو المرء من ثواب أو يخشى من عقاب ، ولكن الرغبة فى أن يكون محط أنظار الجميع ومحل تقديسهم وموضع اعجابهم . فهو يقدم ، ليستحق اعجابا وتقديرا ومدحا وثناء ، ويحجم حين يحجم ، لينجو من لوم اللائمين . أو بعبارة أخرى لايكون الدافع له أملا فى ثواب قانونى أو خوفا من عقاب قانونى ، ولكن غرض الشهرة وحب الذكر الجميل والثناء الطيب . وهنا تبدأ الفردية تظهر قوية ، وتتجلى الشخصية المشوبة بكثير من الأنانية . وتلك لعمرى مرحلة أرقى من سابقتها ؛ وذلك لأن الباعث فيها على العمل معنى أكثر سموا من أن يكون رغبة فى ثواب أو فرارا من عقاب ، غير انها لم تبلغ بعد درجة الكمال ، لأنه لاتزال هناك مرحلة يمكن أن ينبعث الفعل فيها عن دوافع أكثر سموا ونبلا ، ألا وهى المثل العليا والأفكار المجردة التى ترمى فى غايتها الى ماوراء الفرد من جماعات وشعوب .

٤ ـ وهنا لا يكون الدافع الى العمل أو الكف عنه وحى الغريزة المجرد ، ولا الأمل فى الاثابة أو الخوف من العقاب ، ولا الرغبة فى الشهرة أو الذكر الجميل ، أو خوف لوم اللائمين ، بل المثل العليا وما كون المرء لنفسه من مبادىء خلقية وأفكار مجردة أثناء ترقيه فى درجات الكمال . فهو يعمل مايتبين له أنه الصراط السوى ، وينفذ ما توحى به مثله ، ولا يبالى بعد ذلك

أعذله قومه أم كان محل تقديسهم وإعجابهم . فمثله مثل من يعبد الله لا طمعا فى جنته ولا خوفا من عقابه ، ولكن لأنه الله المعبود بذاته ولذاته ، « ولو لم يخف الله لم يعصه » . ولا يبلغ هذا النوع من الكمال الإنسانى إلا القلائل المعدودون . وهم أهل القيادة والزعامة ؛ وهم المثل العليا للانسان .

الزعامة

فالزعامة ، إذن ، ليست حالة مناوئة للشخصية ، ولكنها حالة خاصة من حالاتها ، أو هى هى عندما تبلغ الشخصية حدا معينا من الكمال النسبى ، ويتميز صاحبها عن بيئته ببعض الصفات الإنسانية . فليس كل ذى شخصية زعيما ، و إن كانت الشخصية أساسا للزعامة ؛ فيتصف المرء ذو الشخصية بقوة سحرية باهرة تأخذ بمجامع القلوب ، فيجذب الأفراد ، و يتملك أفئدتهم بقوة بيانه و بلاغة منطقه ، و يستحوذ على قلوبهم بما أوتى من حكمة ، وبما ضرب من أمثلة عليا فى التضحية ، أو بما قام به من واجبات ؛ و بذا يصير إماما يقتدى به ، وزعيما ومرشدا .

ولكن ليس من الشروط الضرورية فى الزعيم أن يبلغ المرحلة الأخيرة من الكمال — ومن ذا الذى يبلغ النهاية فى الكمال من النوع الإنسانى ؟ — بل يكفيه أن يكون قد بلغ ، فى الناحية التى تزعم فيها ، حدا من الكمال أرقى من الحد الذى وصل اليه أتباعه ومريدوه . فلو سبقهم فى الكمال وارتقى عنهم إلى حد كبير لكانت الهوة بينه و بينهم سحيقة ؛ ولعزت عليهم مجاراته فى خطاه ، إلا أن ينزل إلى ساحتهم و يتنزل إلى مستواهم ، ولكن ليس ذلك بالهين على كل أحد ؛ أو لاحتاجوا عند ذلك إلى وسطاء ورسل يكونون حلقة الاتصال بينهم

و بين زعيمهم . وهؤلاء أحيانا مبعث خطر وفشل فى الزعامة . ولـكن الذى لايمكن أن يكون هوأن يسبقه غيره ، أو أن يكون أ كمل منه فيما تزعم فيه من موضوعات ، فإن زعيما هذا شأنه لايمكن أن يفهم آمال أنصاره ومطامعهم ، وأن يحقق رغباتهم . قد يدجل هذا النوع من الناس ، فيتزعم ساعة من زمان، ثم لايلبث أن يفتضح أمره ، و يكون مصيره الهوان . فالزعيم الحق هو أنضج قومه تفكيراً وأقواهم شخصية ، وأقربهم إلى الـكمال الإنسانى . وتتطلب الزعامة الحقة من الزعيم ، مهما ارتفع شأنه عن مريديه وعلا كعبه ، أن يمشى بهم الهوينى ، و يتدرج بهم رويدا رويدا ، وأن يرتقى بهم فى سلم الـكمال على قدر ما يطيقون ، فإن فيهم الأعرج والضعيف ومن عميت عليه سبل التفكير ، فلا يقفز بهم فيسقط معهم ، ولا يطيل عليهم المدى أو يكسل معهم فيملونه .

و يتفاوت الزعماء تفاوتا بينا فى هذه الناحية ، كما يتفاوتون فى غيرها من النواحى . فيختلف الزعماء باختلاف مؤهلاتهم الشخصية من ناحية ، و باختلاف مقدرتهم على تنفيذ تلك المؤهلات لتطابق ماتبغيه البيئـة من حاجات ورغبات ، من ناحية أخرى . فالبدوى الجلف فى الصحراء زعيم أسرته أو قبيلته ، لأنه عرف ماتبغيه من مطامع ورغبات ، ولأنه قوى الشخصية مقدام ، وشجاع يقود جماعته إلى سبيل النصر والظفر فى أوقات الخطر ، و يطلب بهـا منازل الغيث ومنابت الخضر . وهو ، بعد ذلك ، الحـكم الفصل فى مشكلاتها ومعضلاتها . وستالين أو لينين زعيم روسيا وقائدها ، لأنه عرف حاجات شعبه ، فعبر عنهـا أحسن تعبير ، علاوة على ماتحلى به من صفات ملـكت من شعبه القلوب والأرواح. وكان سعد زغلول زعيما فى شعبه استطاع بشخصيته الفذة وقوة بيانه الساحرة أن

يجمع حوله جمهور الشعب ، وأن يوحد صفوفه على الرغم من عوامل التفرقة التى بذرتها فى ذلك الحين قوى متعددة .

ولا شك أن وضع واحد من هؤلاء الثلاثة مكان الآخر وضع خاطىء، ولا بد أن يكون مصيره الإخفاق . فزعيم البيئة هو ابنها المحنك الذى نبت فيها وتغذى من لبانها ، فحضنته طفلا وربته يافعاً ، وخبرها وخبرته . نعم قد يوجد المتبنى ، ولكن أين هو من الولد الأصيل ـ ولد الظهور والبطون ؟

غير أنه يجدر بنا فى هـذا المقام أن لا نطلق معنى الزعامة إطلاقا ، فليس هناك اليوم فيما نعرف من بيئات وجماعات متمدينة من يمكن أن يسمى زعيما على الإطلاق، ومن له القيادة والإمامة فى كل ناحية من نواحى الحياة الإنسانية.

فالزعامة كما نعرفها اليوم محدودة غالبا بالسياسة والوطنية . وعلى الرغم من أننا نتحدث عن أنواع شتى للزعامة : فنتحدث عن زعماء للعمال ، وزعماء للأحرار أو المحافظين ، ونتحدث عن زعماء فرق ضمن نطاق الدولة ، تبغى تحسين حال الفرقة نفسها ، وعن زعماء وطنيين يتجهون نحو خدمة وطنهم ومجتمعهم بما فيه من فرق وجماعات ، وزعماء عالميين يفكرون فى العالم كوطن واحد ، فإنا لا نريد بالزعامة عند الإطلاق إلا الزعامة الوطنية . فذو الشخصية القوية زعيم لأنه درس شعبه وعرف حاجاته ، وآمن بقضيته وفهمها بوضوح وجلاء ، ثم جهر بالدعوة بها ، واستعد حقا لبذل النفس والنفيس فى سبيل تحقيقها ، ثم بذل ذلك النفيس حينما دعا الداعى ولم يكن من ذلك محيص . والزعيم العالمى نفسه زعيم وطنى ، لأن العالم وطنه، أو لأنه كان فى مبدا نشأته أنانيا ، ثم توجهت الميول الأنانية فيه شيئا فشيئا نحو البيئات متدرجة من البيئة المباشرة إلى غير

المباشرة ، حتى وصلت إلى ما وصلت إليـه من عموم فى مرماها : فتوجهت من الذات إلى الأسرة ثم إلى القبيلة والقرية ثم إلى الشعب ثم إلى العالم .

وإذا كانت الزعامة مسألة وطنية وجهاد فى سبيل تحقيق مجد الوطن وعزه، كان من أول واجبات الزعيم أن يجمع حوله عدداً وفيرا من الأنصار المتفانين فى حبه والمعتنقين لمبادئه . وكلما قوى إيمانهم بمبادئه ، وكلما اندمجت شخصياتهم فى شخصيته أو تفانت فيهـا ، كان ذلك أدعى للانتصار فى قضيته والنجاح فى مهمته . وكلما ازداد عدد الأتباع وقويت أواصر الصداقة فيما بينهم قويت شوكة الزعيم واشتدت شكيمته .

لهذا كان لزاما على الزعيم الماهر أن يتعهد أتباعه، فيوجد بينهم روح التجانس، ويكوّن ، بقدر المستطاع ، فيما بينهم نوعا من التحالف ، ويزيل ما بينهم من حواجز، مبينا أن كثيرا منها ليس فى الواقع إلا من صنع الخيال ونتيجة لتعصبات موروثة قد لا يكون لها أصل يذكر . وما التآخى الذى عقده الرسول صلى الله عليـه وسلم بين المهاجرين والأنصار إلا مثل طيب من الحنكة السياسية استنه لمن يبغى أن يتزعم جماعات متفرقة من الناس .

ولقد ضرب مفكرونا إبان حركتنا الوطنية مثلا رائعا فى الاهتداء بهذا الهدى المبين حينما وفقوا ، قبل أن يرفعوا علم الجهاد قويا ، بين الأكثرية وما يسمونه الأقلية ، أو بين المسلمين والأقباط .

غير أنه قد يكون من الخطل فى القول ومن هدم لكيان معنى الزعامة أن يستبيح الزعيم لنفسه أن يتنازل عن بعض مبادئه الجوهرية فى سبيل تحقيق لم الشمل وجمع الشتات وتوحيد الصفوف . فإنه إن فعل فقد هدم ركنا ركينا من

عوامل الزعامة ـ وهو الثبات على العقيدة والإصرار على المبدأ ـ وعرض نفسه، بل قضيته أيضا لأن تكون هدفا لسخر الساخرين وتلاعب اللاعبين . فان المبدأ ، إذا ماوضح كالشمس فى رائعة النهار وتجلت للزعيم جلالته وأحقيته ، كان عقيدة لا تقبل مساومة ولا نقضا .

وليس معنى هذا أن الزعيم معصوم عن الخطأ ، ولا يجوز عليه التراجع فى أموره أو التعديل من آرائه . فالناس عامة مخطئون بالقوة أو بالفعل إلا من عصم الله ، وهم قلائل . والشعور بالنقص مقدمة للكمال ، والرجوع إلى الحق فضيلة . وليس المحظور على الزعيم أن يتدرج فى مدارج الكمال ، فيترك ماهو خير إلى ماهو أحسن منه ، ويستبدل الذى هو خير بالذى هو أدنى ، حينما يتبين له وجه الحق . ولكن الذى يتنافى مع الزعامة هو أن يحور من جزئيات ما يراه حقا من مبادئه فى سبيل تحقيق غرض من الأغراض ، ولو كان لم الشمل وتوحيد الكلمة .

فالزعيم ، إذن ، هو الفرد من الناس ذو الشخصية القاهرة الساحرة الذى يجمع حوله عددا من الأتباع والأنصار ينشد بهم غاية معينة ذات شأن حيوى لهم ولما يعيشون فيه من بيئات .

وهناك صفات شتى لابد أن يتحلى بها الزعيم ليستحق هذا الوصف نذكر بعضا منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر . فهو ، فوق ما أوتى من صفات جسمية دالة على شخصية قوية ـ وهذه تختلف غالبا باختلاف البيئات والجماعات ـ لابد أن يتحلى بصفات خلقية كريمة تعترف بها البيئة وتراها قمينة بالإجلال والتقديس ، وبصفات عقلية قوية . فهو تام الأعضاء ، وقوى التركيب والبناء،

وجيد الفهم سريع الإدراك ، وقوى الذاكرة وحاد الذهن فطن . وهو كبير النفس عالى الهمة ومترفع عن كل ما يشينه أو ينقصه فى نظر المجتمع ، وصادق عادل ، يفى بالعهد ويحفظ الود .

فلا بد أن يكون صاحب فكرة محدودة فى كل ما تزعم فيه من مسائل ، وأن تكون فكرته من الوضوح والجلاء بحيث ينجلى عنها كل شك وتنقشع عنها كل السحب ، وأن تكون واضحةوضوح الشمس فى الضحى. فإنه لو اضطرب فى رأيه، أو تردد فى موقفه، أو غمض عليه وجه الصواب كان كالأعمى الذى يقود مثله، أو الذى يقود من هو أرقى منه حسا فى غياهب الجهالات وفى طرق وعرة لم يسلكها من قبل . فهو يضحى بنفسه وبمن يقود . وإن صح أن يعمل الإنسان فى معامل التجارب الكيماوية ويجرى تجارب على العضويات وغيرها، أو على نفسه، أو على فرد من الأفراد ، فليس له أن يجرى تجارب على الجماعات . فإن النتائج قد تكون شديدة الضرر . وإن تجربة واحدة من هذا القبيل لكفيلة بأن تبين مرارة ما يعقبها من نتائج . فإن من يتصدر للزعامة ، قبل أن يكوّن فكرة واضحة عن الهدف الذى يرمى إليه ، لابد أن يتخبط بأنصاره خبط عشواء ، ويتنقل بهم هنا وهناك، مجربا هذا الطريق وذاك من غير مرمى وعلى غير هدى . فتضيع عليه الفرص وهو لا يزال فى دور البحث ، وتكل الجهود ولم يقطع شوطا واحدا فى سبيل الغاية التى ينشدها . وهو ، فوق هذا ، يعرض أنصاره لاختبارات قد لا يجتازونها ، ومتاعب نفسية قد لايقدرون على تحملها . فالتعمية من الزعيم مقبولة ولكن بقدر؟ وأما العمى والغباوة وعدم الوضوح الناشىء عنهما فهى صفات تتنافى مع الزعامة . فلا يلبث أتباع مثل هذا

الزعيم أن ينفضوا من حوله ، وينحازوا لجانب من هو أوضح منه رأيا ؛ ولا شك أنهم سيحاسبونه يوما ما حسابا عسيرا على ما أضاعه منهم من جهود . وهذا النوع من الناس هو « المتزعم » أو هو الدجال والمحترف .

وإذا ما وضح الرأى للزعيم ، وتبين له وجه الحق ، وعرف ما ينبغى أن يوجه إليه جهود الشعب والأنصار — وذلك يقتضى بحثا عميقا ودراسة مستفيضة وتفكيرا جيدا — كان عليه أن يؤمن به إيمانا مطلقا لا تشوبه ريبة ولا يقبل مساومة ، وأن يثبت عليه ويتمسك به تمسك المؤمن بعقيدته الدينية . فلا يبغى به بديلا ولا يتنازل عنه ، ولو ساقه ذلك إلى السجن والتشريد والتعذيب . والتاريخ فى جميع عصوره ملىء بكثير من الزعماء الذين لم يزدهم العسف والتشريد إلا إصرارا على مبادئهم وإيمانا بها . ولذلك خلد التاريخ أسماءهم واعتبرها مثلا طيبة تبقى ذكرا حسنا بين الأعقاب، وكانوا مثار احترام وإعجاب فى عصورهم وفى عصور اللاحقين .

ولا بد أن يكون ذا شخصية قوية باهرة تأخذ بقلوب كثير من الأنصار وتجذبهم نحوها ، كأنها قوة مغنيطيسية تجذب مايتصل بها من مواد حديدية . ولن يتأتى لشخص مثل ذلك السحر العجيب إلا بنوع من التربية الحقة . وهذه تتوقف على نوع البيئة الذهنية التى ينشأ فيها الزعيم ، وعلى نوع المثل العليا التى يتجه إليها أفرادها ، والعادات الأخلاقية التى يقدسونها، والصفات الاجتماعية التى يحبونها . فتفضل هذه الجماعة الشخصيات التى امتازت بميولها الدينية وتحترم الزعماء الذين برزوا فى تلك الناحية ؛ وتفضل جماعة أخرى المغامرة والمغامرين؛ وتفضل ثالثة السياسة والسياسيين ؛ وهكذا تتطلب كل بيئة نوعا معينا من

الصفات التى يجب أن يتحلى بها زعماؤها . غير أننا قد لا نكون بعيدين عن وجه الصواب إذا قلنا إن البيئات جميعها تحب للزعيم أن يكون كبير العقل وثابا بعيد النظر وذا حنكة سياسية . ولسنا نعنى بالتربية الحقة التربية الجامعية أو التربية المدرسية كما نعرفها ؛ فالحياة كلها مدرسة لمن أراد ولمن لم يرد ، غير أن الأول قد يكون أكثر استفادة وأسرع تخرجا ؛ وكل ماأفاد الشخص فى تجاربه، وأوجد عنده ملكة وربى فيه قوة الخيال ، ووجهه وجهة صالحة فهو تعليم حق وتربية مثلى . وليس الزعيم الذى خرجته الصحراء وصقلته الشدة بأقل نفعاً ونهوضا بقبيلته ومحافظة على كيانها من زعيم تخرج من أرقى البلاد تمدينا أو أعلى الجامعات ثقافة وتهذيبا .

والمقدرة العقلية المرجوة فى الزعيم هى المقدرة التى يتمكن بها من أن يرى نواحى موضوع تفكيره كلها دفعة واحدة ويفكر فيها جملة : فيقابل الواحدة منها بالأخرى ، ويرى مايترتب على كل من نتائج، فيزنها بميزانها المستقيم ، ويصل بعد ذلك إلى قرار حاسم . وهذا النوع من التدبر هو أعلى مراتب التفكير العقلى ، وهو العقل الاستقرائى التأليفى .

وهناك مرحلتان من التفكير أقل تطورا من هذه المرحلة ، وجدير أن لايتصف بإحداهما واحد ممن تصدر للزعامة : وهما عقل الفرد الساذج وعقل المرء المغلوب على أمره بسبب خضوعه لانفعالات حادة . وهذان نوعان من العقول لايقدران على أن يبحثا موضوع تفكيرهما إلا من ناحية واحدة ، وكثيراً مايكون تفكيرها فيه وحكمهما عليه ملونا بميولها الشخصية . فهما من العقول الحرفية ضيقة الأفق ، التى ، إن توجهت نحو نواحى الموضوع المتعددة ،

لا تتوجه إليها إلا تتابعا ، لعجزها عن المقارنات الذهنية . وهما أبعد الناس عن مراكز الزعامة . فإن أهل الزعامة الحقة هم أرباب العقل الاستقرائى ، إذ أنهم هم القادرون على أن يكوّنوا بأنفسهم فكراً برهانية يقينية ذات ثبات واستقرار . وأما الآخران فمتأرجحان بين هذا وذاك ، ومستسلمان فى النهاية ، إما بالحجة المنطقية وإما بمجرد المشاركة ، لآراء ذوى العقل الاستقرائى .

ولا بد أن يكون شجاعا مقداما ليس بالخواف ولا الوجل . والشجاعة معنى نفسى وفضيلة بين التهور والجبن . ولسنا نعنى بها الشجاعة التى تبدو عضوية كاقتحام الحروب وركوب المخاطر فحسب ، بل الشجاعة الأدبية أيضا وما تتضمن من إقدام أدبى وثبات على المبادىء الشريفة وصدق عزيمة . وليست الشجاعة، كما يرى إفلاطون ، إلا نوعا من العلم ؛ فهو يعلم المخيف ومواطن الأمن، ويعلم حين يقدم بمريديه ، فيقدم ، ولا يضيع الفرص المواتية ، ويعلم حين يحجم ، فيحجم ، ولا ينزل بها مواطن التهلكة . وهو دائما بين الصفوف بل أولها ، وأقرب أتباعه إلى العدو وأبعدهم منجاة منه . لأنه أقوى الجماعة إيمانا بقضيتها ، فلا بد أن يكون أسبقها فى الذود عنها والدفاع عن كيانها .

ولقد ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا رائعا فى هذا النوع من الشجاعة . فيقول على كرم الله وجهه « لقد رأيتنى يوم بدر ونحن نلوذ بالنبى صلى الله عليه وسلم وهو أقربنا إلى العدو وكان من أشد الناس يومئذ بأسا » ، ويقول أيضا « كنا إذا احمر البأس ولقى القوم القوم اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه » .

والشجاعة الأدبية تساوق الثبات والمثابرة ، وتقتضى الجهر بالدعوة

والإصرار عليها . ولولا هـذه الصفات ، ولولا الشجاعة الأدبية التى اتصف بها المرسلون والمصلحون والزعماء ، لما نعمنا بما ننعم به اليوم من مبادىء مستقرة وقوانين ثابتة ونظم أخلاقية ومخترعات علمية . فلا بد أن يكون الزعيم شجاعا يصدع بما يعلم ، ولا يخشى فيـه لومة لائم ، ثم يجاهد متقدما صفوف الدفاع فى أدق الساعات وأحرج الأزمات . والزعيم الذى لا يظهر إلا وقت الانتصار ، والزعيم الذى لايقدم إلا حين تنجلى المعركة وينتهى النضال ، لجدير بأن يوصف بأنه دجال ومحترف ، ومغتصب لمكان ليس هو جديراً به . وحقيق به وبأمثاله أن يكونوا فى الساقة ، ما دام من الضرورى أن يكونوا فى صفوف المجاهدين من الجماعة .

ومن هنا يتبين لنا الفرق بين الزعامة الحقة وبين الاحتراف والتدجيل . فهناك أقوام قد أعطوا قوة فى البيان وحسنا ولباقة فى التعبير عن أنفسهم ، وسرعة فى البديهة وقوة فى الخاطر . ولـكن ليست لهم ضمائر قوية تردعهم أو مبادىء حية يسترشدون بها ؛ وهم فى سرائر نفوسهم ، على الرغم مما يظهرون من ثبات ، قلب كالحرباء ، يلبسون لـكل حالة لبوسها ، تدفعهم الأنانية وتحدوهم المصلحة الشخصية . ولـكنهم قد ملـكوا قلوب جماعة من الأنصار ، واستحوذوا على ألسنتهم وأفئدتهم بما أوتوا من سحر البيان ، وبما كرسوا عليه جهودهم من طنطنة حول أسمائهم ومن دعايات وإشادة بما عملوا أو ورثوا من تراث ، فينخدع بهم بعض الجماهير ـ والجماهير أغرار ـ فينزلونهم منزلة التقديس والإكبار ، ويعطونهم القيادة ويسلسون لهم الزمام . ولـكن لاتلبث ضمائرهم أن تخونهم ، وقرارة قلوبهم أن تظهر فى أفعالهم وأقوالهم ، فيفتضح أمرهم

وتضمحل قوتهم ، ثم يموتون موتة الأشقياء الخونة . أولئك هم المنافقون حقا ، وأولئك هم أعداء الجماعة والاستقرار .

فليست الزعامة لمن يدعيها، ولـكن لمن يعمل وينتج ، ولمن يؤمن ويخلص، ثم يجد ويجاهد . ومثل الزعيم كمثل ولى الله الذى يحدثنا عنه رجال الصوفية : « إن بدأ يتحدث عن نفسه ومواهبه وكراماته جرده الله منها وحرمه من قوى تلك المواهب ».فـكذا الزعيم الحق : تتحدث عنه أعماله، وتنبىء صفاته بزعامته، وتنم مواهبه عنه .

وليست الزعامة مسألة دعاية ولـكنها مسألة حاجة.فتشتد الأزمة مثلا وتبدو مستعصية الحلقات ، وتظن الجماعة أن لا مخرج لها من الشدة ؛ فهى فى موقف تردد وشك لا تدرى أتقدم أم تنكص على الأعقاب ؛ وهنا تبدو الحاجة الملحة إلى قائد ومرشد يجمع الشمل ويلم الشتات ويرسم الخطة ؛ وتلك هى الساعة التى يظهر فيها الزعيم غالبا . فيظهر من بين الجماعة فى ساعات الحرج والشدة فرد ذو شخصية قوية ، متمتع بكثير من الاحترام بين ذويه ، فيأخذ الزمام ويقود الجماعة المضطربة إلى الأمام ؛ ولم تفكر فيه الجماعة من قبل ، ولم يخطر بباله أنه سيكون منقذ الجماعة وقت محنتها وحاميها . بيد أن الحاجة الاجتماعية تطلبت عملا إيجابيا فاستجاب لها، لأنه كان أهلا لأن يجيب النداء.. فهى مسألة تشبه المسائل الاقتصادية من ناحية الطلب والعرض . فأقدم ذلك الشخص حين دعت الحاجة ، وحدد المشكلة الاجتماعية ، واقترح الحلول ، ووضع مناهج العمل وأسلوب الخلاص . فإذا بالجماعة تلتف من حوله وتصيخ إليه ، وإذا بها تناديه وتمجد منه ، وإذا بها تلقى إليه بزمام القيادة والزعامة . وإذا به يتقدم الصفوف

فى أدق الساعات وأحرجها ، و إذا به يقود ويحسن ، و إذا به أكثر الناس بلاء، وأشدهم مراسا ، وخيرهم غناء عند الشدائد . أولئك هم الزعماء حقا ، وأولئك هم رجال الإصلاح والعمل .

الشـــــذوذ

قد رأينا أن الفروق الفردية فى النوع الإنسـانى لاترجع إلى الاختلافات الجسمية بين الأفراد كما ترجع إلى الاختلافات العقليـة والنفسية بينهم ، وأن الشخصيات المتعددة لاتتكون إلا من هذه الفروق الفردية . ولـكن ، على الرغم من تعدد الشخصيات وتباين الأفراد فى كثير من الصفات ، فان هناك مقداراً كبيراً من التصرف الإرادى، بجانب التصرف الغرزى والعمل العكسى، الذى يستوى فيه الناس فى العادة ، أو الذى يستوى فيه ، على الأقل ، ذلك النوع من الناس الذى يعيش فى بيئة واحدة ويخضع لقوانين مجتمع واحد . و يعتبر ذلك القدر المشترك من التصرف المستوى الطبيعى للبيئة أو للنوع الإنسانى ، ويكون مخالفه مجافيا لذلك المستوى ، أو شاذا ، أو فى وضع قد يسبب له شذوذا عقليا . فالشخص الذى تخالف تصرفاته الأوضاع الطبيعية والإجتماعية للبيئة التى يعيش فيها ، أو تخالف اتجاهاته وميوله اتجاهاتها وميولها ، قد يفقد توازنه العقلى ويكون شاذاً . وقد يكون ذلك الشخص على حق فى مخالفته البيئة ، وخاصـة إذا ما كان ثائرا على الحدود الضيقة والقوانين الجائرة التى رسمتها البيئة ؛ بيد أن إصراره على هذا النحو من المخالفة ، و إصرار البيئة على اعتباره مخالفا ، والتعامل معه على هـذا الأساس ، قد يجعله غير قادر على الاحتفاظ بالانسجام مع البيئة التى يعيش فيها ؛ وذلك الانسجام من ضروريات الاحتفاظ بالسلامة العقلية كاملة .

فالشذوذ العقلى هو تلك الحالة النفسية التى يفقد المرء بها توازنه الاجتماعى والانسجام مع البيئة التى يعيش فيها . وهو نوع من اضطراب الشخصية يرجع إلى عوامل نفسية ينبعث بعضها عن الطبيعة نفسها ، وينبعث البعض الآخر عن عقد نقص تكونت على مر الأيام بسبب التربية الخاطئة التى يتلقاها المرء فى صغره ، أو بسبب فعل المجتمع وقوانينه الصارمة .

وعلى الرغم من أن كلا من الأمراض الجسمية والعاهات ، ومن الشذوذ فى كيفية تركيب الجسم ، لايؤثر تأثيراً مباشرا على التوازن العقلى ، فانه قد يؤثر تأثيراً غير مباشر عليه ، وخاصة إذا ماكان حاداً وواضح الأثر . وكلما شعر المرء بضعفه الجسمى ، وبقوة وقوف هذا الضعف فى سبيل تحقيق أهدافه ، وشعر بشعور البيئة بهذا الضعف و بنتائجه الحتمية ، زاد أثره النفسى وقويت عقده ، و بذا يصبح شاذا . وكل الأشخاص الذين يختلفون عن المستوى العادى فى المظهر والصورة عرضة لأن يصابوا بذلك النوع من الشذوذ . لأنهم قد يستسلمون لنوع من الوهم والخوف يجعلهم يميلون للعزلة والانفراد . وقد يؤثر ذلك فى كثير من تصرفاتهم ، فيجعلهم غير قادرين ، إلا بنوع من المشقة والجهد بما يتبع ذلك من اضطراب ملموس ينم عن نفسه وعن الشذوذ ، على أن يوفقوا بين أنفسهم و بين البيئة التى يعيشون فيها . وذلك هو الشذوذ . وما الحياء عند مواجهة الناس ، وما انعدامه عند مايقضى به الحال ، وما بعد الأصم والأخرس عن الناس ، إلا أمثلة من هذا القبيل .

لذلك كان من العسير على من يفترق عن المستوى العادى من الناس فى مظهر من المظاهر أن يحتفظ بتوازنه العقلى كاملا غير منقوص ، مادام يشعر بوجود

هذا الافتراق ، ويحس بشعور الناس به . ولكن ليس من الضرورى أن ينشأ الشذوذ عن هذا الإفتراق المادى ، مادام المرء قد عوض عنه بنحو من الأنحاء الأخرى التى تجعل البيئة لاتعيره اهتماما ، أو مادام ذا شخصية قوية تغطى كل ما فيها من عيوب جسمية ، وتؤمن بأن المرء بقلبه ونفسه لا بمظهره وجسمه . وأما المخالفة العقلية ، وأما المخالفة فى التصرف والاتجـاه ، فيعز على المرء ، حين وجودها ، أن يظل محتفظا بالانسجام بينه و بين البيئة ، وبتوازنه الاجتماعى ؛ وكلما بعدت الشقة عن ذلك التوفيق وزاد الشذوذ .

فالانسجام مع البيئة ، والمقدرة على التكيف بالكيفيات المختلفة ، التى قد توجد فى البيئات المتغيرة ، هما من أمارات السلامة العقلية والتقدم العقلى ، ومن العوامل التى تساعد المرء على الاحتفاظ بتلك السلامة أيضا. و يتطلب ذلك الانسجام وتلك المقدرة شروطا ينبغى تحقيقها لتتهيأ للمرء فرصة الاحتفاظ بمستواه العادى من الصحة العقلية والسلامة فى التفكير ؛ وقد تسمى تلك الشروط بأسس السلامة العقلية التى نذكر منها مايلى :

١ — فالأساس الأول هو أن يكون للمرء عقل يتجه إلى مايتجه إليه الرجل العادى أو الجمهور من الناس ، و يعمل كما تعمل عقول الآخرين كذلك . فإذا ماخالفها فى الاتجاه أو فى العمل كان مجافيا للوضع العادى ، وكان لذلك شاذا .

ولاشك فى أن المرء مدفوع بطبيعته للسعى فى هذا العالم ليعيش فيه ، وليكمل شخصيته بقدر المستطاع ، وليزودها بكثير من التجارب التى تساعدها على تحقيق أهدافها ، وخاصة التجارب التى تسبب لها رضاء نفسيا ، وتزيد من شعورها بالسرور . وذلك هو الاتجاه الطبيعى فى الحياة ؛ وذلك هو المستوى الطبيعى

الذى ينتظر من كل فرد أن يسعى الوصول إليه . وهذا يستدعى أن يكون المرء دائما، أو فى غالب الأحيان، مؤملا فى المستقبل مثلا ومتطلعا إليـه ، ولا يكون متشائما بالنسبة اليه ، و يائسا منه ؛ وعلى هذا الأساس يتصرف الجمهور من الناس. ولـكن ليس معنى هذا أن الشخص العادى لا يتشاءم أبدا ، أو لا يؤمن بإحدى نظريات التشاؤم؛ فقد يؤمن الرجل العادى بما يشاء من نظريات المتشائمين ، وقد يتشاءم هو نفسه ، ولـكنه يستمر مع ذلك فى عمله وفى تجار به الطبيعية، مجاهداً فى سبيل تحقيق أغراضه ، و إن كان يؤمن بأن تحصيلها عسير . وأما المتشائمون الذين يرسمون للحياة صوراً سوداء قاتمة ، و يعتقدون أنهـا مكان غير صالح للعيش فيه ، فإنهم يكونون شاذين ، فى اتجاههم ، عن المستوى العادى للجماعة الإنسانية ، و يزيد شذوذهم كلما كانت تصرفاتهم مظهراً لذلك الاتجاه . وقد تحتفظ بعض الشخصيات القوية بالانسجام بينها و بين البيئة الخاصة التى تعيش فيها ، على الرغم من أنهـا تباينها فى الاتجاه وفى الأهداف . بيد أن المرء الذى يخالف ، فى اتجاهاته وتصرفاته ، اتجاه الرجل العادى وتصرفه فى جميع العصور والأمكنة لجدير بأن يوصف بأنه ليس عاديا ، مهما يكن موهوبا أو محبوبا . فالشخص الذى لا يهتم بمتع الدنيا وزخارفها ، ويزهد فى كل مافيها من آباء وأبناء وأقارب وأصدقاء ، ولا يتأثر بما فيهـا من محن وإحن ، ولا يعطف على الضعفاء والمعوزين ، لا يمكن أن يقال فيه إلا أن حالته هذه لا تتناسب مع السلامة العقلية للفرد العادى من بنى الإنسان .

فهناك ، إذن ، مستوى طبيعى من الاتجاه العقلى يقصده الناس بطبيعتهم ، ويعد من تجافى عنه شاذا . وعمل العقل حين يتجه هـذا الاتجاه ، أو أى اتجاه

آخر ، ضرورى كذلك أن يكون على نحو ماتعمل العقول الأخرى ، لتتحقق السلامة العقلية المرجوة . فالمقدرة على أن تتفاهم العقول وتتخاطب من ضروريات الانسجام . والتفاهم يستدعى أداة له من لغة أو إشارة ، ويتطلب أن يكون مدلولها واضحا وواحدا عند الجميع ، أو على الأقل ، عند المتخاطبين. ولا مراء فى أن كثيرا من الاضطرابات الذهنية يمكن إرجاعها إلى العجز عن هذا التفاهم ؛ وكثيرا مايوجد الاضطراب العقلى عند الأطفال الذين لايقدرون على التكلم أو التعلم لسبب من الأسباب ؛ وكثيرا مايقل شذوذ الأبكم أو الأصم فى اللحظة التى يقدر فيها على التفاهم مع البيئة والاتصال العقلى بها .

وبما أن الكلمات والجمل لا تعنى مدلولا واحدا عند العقول العادية فحسب ، بل ترتبط كذلك بنوع خاص من الكلمات والجمل ، فان انعدام ذلك النوع من الترابط يعتبر أمارة من أمارات عدم السلامة العقلية . بيد أن ذلك النوع من عدم الترابط أقل فى دلالته على الاضطراب الذهنى من استعمال جمل تدل على معان لا يرتبط بعضها ببعض . فالشخص الذى يشذ فى تلك الناحيــة ، والشخص الذى لايتأثر فى نواحى تفكيره بما يتأثر به الآخرون ، ويكون فى منطقه مخالفا لمنطق الآخرين ، لا يمكن أن يحتفظ بمستواه العادى من التفكير طويلا . والشخص الذى لا يرى وجهة نظر الآخرين ، ويرفض أن يفكر فيما ذهب إليه الآخرون أو يضعه موضع الاعتبار ، حين يعارضونه فى نتائج منطقه، وقد كان لهم من الفرص والظروف ما يؤهلهم لأن يعرفوا ما عرف ، ويصلوا إلى النتائج التى وصل إليها ، يكون من هذا القبيل .

٢ ــــ والاستجابة العاطفية والانفعالية ، أو الاستجابة للبيئة فى الحركات

الإرادية وفى الانفعال على النحو العادى ، من ضروريات الاحتفاظ بالسلامة العقلية أيضا . فالشخص الذى لاينفعل أبدا ، أو لا يتأثر إلا قليلا بحالات تثير فى العادة حزنا أوخوفا أو أى نوع آخر من أنواع الانفعال الحاد ، فانه يكون شخصا شاذا فى طبيعته ، أو شاذا فى اللحظة التى لم ينفعل فيها ، لسبب من الأسباب . وكذا الشأن بالنسبة للشخص الذى ينفعل بشدة عند وجود دواعى لا تقتضى ذلك النوع من الانفعال فى العادة . ولا شك فى أن ذلك النوع من عدم التأثر بالمثيرات الخارجية أو التأثر بها تأثرا لايتناسب معها لا يستلزم فى نفسه شذوذا، ما دام شيئا موقتا ؛ غير أن الأفراد الذين يعجزون عن التحكم فى ذلك النوع من الانفعال أو عدمه لجديرون بأن يصبحوا يوما ما من الشواذ حقا .

وليس هـذا صحيحا بالنسبة للمثير الخارجى فحسب ، بل هو صحيح أيضا بالنسبة للمثيرات النفسية ـ مثيرات الذاكرة والخيال . فيتأثر الشخص العادى بما يتذكره عن الماضى وبما يتخيله عن المستقبل أو يؤمله فيه ، كما يتأثر بحقائق اللحظة الحاضرة . وأما الشخص الذى يعيش على الحاضر فحسب ، أو الماضى فحسب ، أو المستقبل فحسب ، فجدير بالإخفاق ، و بالعجز عن مواجهة الحاضر . إذ أن الذى يتطلب الحركة الفعلية هو اللحظة الحاضرة ؛ وتستدعى الحركة الفعلية ، لتكون موفقة ومؤدية الغرض منها ، استحضار الماضى والانتفاع بما فيه من تجارب وعبر ، وتخيل المستقبل وربطه بالحاضر والماضى . وقد يقال ، إن الشخص الذى لايتأثر إلا بالحاضر قد يظل محتفظا بالمستوى العادى من التوازن الاجتماعى ، وصحيح العقل سليم التفكير ، ولـكنه قد يرتـكب كثيرا من الأخطاء ، فى حين أن الشخص الذى يوجه اهتمامه إلى الماضى : فيعنى « بكنت وكان » ، أو إلى المستقبل

فيعنى بالأمانى والأحلام ، لا يعمل أبدا ، و بذا يعجز عن أن يوجد الانسجام بينه و بين البيئة . وذلك حق فى الحالين ، بيد أن الأول ، وهو الذى يعنى باللحظة الحاضرة فحسب ، قد تجره أخطاؤه الكثيرة ، وخاصة ما كان منها موجها نحو البيئة ، إلى ذلك النوع من عدم الانسجام بينه و بينها ، وذلك هو الشذوذ . فيكون مصيره فى النهاية مصير الآخر .

٣ — و إرضاء بعض الغرائز من ضروريات هذا النوع من الاتزان العقلى أيضا . فالغريزة الاجتماعية تتطلب أن يكون المرء فى جماعة وأن يشعر بوجوده بينها . وكثيرا ما أدى انعدام ذلك الشعور إلى اضطراب ذهنى أو إلى حالات حادة من الجنون . فكثير من الأشخاص يغدون مجانين إذا ما وضعوا مدة طويلة فى منعزل من الناس . ولا شك أن هناك أشخاصا يقدرون على أن يعيشوا فى مثل هذه العزلة محتفظين بتوازنهم العقلى ، ما داموا قادرين على أن يعيشوا فى مجتمع ذهنى . ولكن إلى متى ؟ قد لايكون الأمد طويلا . و إرضاء الغريزة الجنسية ، وكذا الغرائز الأخرى ، وخاصة ما تعلق منها بالمحافظة على بقاء الشخص أو بقاء النوع ، من ضروريات السلامة من الاضطراب الذهنى كذلك . ولا ينبغى أن يعزب عن بالنا فى هـذا المقام ما ذهب إليه فرويد من أن العقد النفسية التى تسبب كلا من الاضطراب الذهنى والعصبى ترجع كلها إلى كبت فى مقتضيات تلك الغريزة الجنسية ، وإن كنا لا نوافقه على هذا التحديد الضيق .

٤ — والنجاح فى الحركة وفى الجهود كفيل أيضا بأن يؤدى إلى التوازن العقلى . والنجاح هو الوصول ، بعد الجهد والحركة ، إلى الغاية التى يرغب فيها

المرء ويرتقيها ، أو هو تحول كل من الرغبة والخيال إلى حقيقة . وليس من الضرورى فى تجنب أسباب الاضطراب الذهنى أن يكون المرء ناجحا فى جميع حالاته ؛ فالنجاح المطرد نفسه ، والنجاح الذى يزيد عن المترقب ، قد يؤديان إلى الاضطراب الذهنى . ولكن المهم هو أن يعتبر المرء نفسه ناجحا فى الوصول إلى غاية تبدو له مساوية للغاية التى وصل إليها بعض الناس الذين يقارنهم بنفسه، أو إلى ماهو أسمى منها . فالإخفاق المستمر قمين بأن يوجد كثيرا من الاضطراب الذهنى، و بأن يكون عند المرء تلك النظرة التشاؤمية التى تؤدى غالبا إلى الانتحار . وأما النجاح المعتدل فهو الجدير بالاعتدال الذهنى و بالشخصية المتزنة . ولسنا نعنى بالنجاح النجاح المادى فحسب بل الأدبى كذلك . فكل ما يشعر المرء بأنه نافع فى المجتمع ومرغوب فى بقائه فانه يعتبره نجاحا مشجعا على الاستمرار فى العمل وفى خدمة المجتمع . ولا شك أن كل امرئ يحب بطبيعته أن يعترف الناس بأن وجوده ضرورى و بأنه نافع ومرغوب فيه ، يستوى فى ذلك الكبار والصغار، وكبار العقول وصغارها حتى المجانين من الناس . ومن غير ذلك الاعتراف ، يعز على المرء أن يحتفظ بتوازنه العقلى . وكثيرا ما نجد أشخاصا يحاولون إرغام الناس على أن يعترفوا بهم بشتى الطرق ، وعلى أن يوجهوا انتباههم إليهم ، ولو أدى ذلك إلى الإضرار بهم . وليس الطالب الذى عجز عن مجاراة إخوانه من الطلاب فى الحياة العلمية ، فشاكس المدرس أو الطلاب ليوجه إليه الأنظار ، إلا مثلا من هذا النوع .

غير أن النجاح الأدبى لا يوجد دائما ما يؤكد حصوله أو يبين مقداره . وذلك لأنه يختلف باختلاف الاعتبار . فقد يعتبر المرء نفسه ناجحا وتعتبره البيئة

مخفقا ، وقد يكون الأمر بالعكس . وكذا الشأن بالنسبة لكثير من حالات النجاح العضوى . فقد يكون أقل نجاح يحرزه الطفل أكثر سموا وأعلى قيمة فى نظره من نجاح « اديسون » أو غيره من العلماء . وقد يعتبر النابغة نفسه مخفقا بالوصول إلى بعض الأهداف التى تعتبر البيئة الوصول إليها نجاحا كبيرا . ومرد ذلك كله إلى نظرة الأشخاص لأنفسهم ولما ينتجون .

يتجه جمهور الناس عادة إلى المبالغة فى تقدير شخصياتهم وأعمالهم. والذى يحدد من ذلك الاتجاه فى الفرد العادى هو نتائجه الموضوعية وآراء أقرانه فيها . وذلك النوع المحدد من الاتجاه هو الذى يكون عادة ذلك المستوى العادى ، الذى يهيء للمرء فرصة الاحتفاظ بسلامته العقلية . وأما الأشخاص الذين يعيشون مع من هم أقل منهم مقدرة وموهبة ، وتقدر أعمالهم بمثل هذه البيئة ، فانهم قد تتربى عندهم ملكة الغرور والاعتداد بالنفس إلى حد تأباه الطبيعة الإنسانية، ويؤدى ذلك إلى الشذوذ . والأشخاص الذين يعيشون مع من هم أعلى منهم مقدرة ، وتقدر أعمالهم بمثل هؤلاء ، فانهم قد يتربى عندهم الشعور بالضعة والنقص ، ويؤدى ذلك إلى الشذوذ .

وأما الشخص الذى يعيش وسط مجموعة من الناس تتكون من أمثاله وممن هم أرقى منه حسا وأعظم شأنا وممن هم أقل منه فى ذلك ، وتقدر أعماله بأمثال هـذا المجموع ، فانه هو الشخص الذى هيئت له السبل ، من تلك الناحية ، التى تساعده على الاحتفاظ بسلامته العقلية . لأنه ، فى تلك الحالة ، يجرب كلا من الرياسة والخضوع والزمالة ، ويوفق بين نفسه وبين تلك الحالات المختلفة. وذلك حقيق بأن يوجد اتزانا عقليا ونوعا معتدلا من الشخصية ، لا تغلب فيه

نزعات الأنانية أو نزعات التضحية . فالتوازن العقلى هو فى التوازن بين تقدير المرء لنفسه وتقدير البيئة له . وأما الاعتماد على تقدير البيئة فحسب أو تقدير النفس فحسب فذلك نوع من التطرف الذى يؤدى إلى الشذوذ .

أسبابه :

١ — لاينشأ كثير من حالات الشذوذ العقلى إلا عن تجنب ذلك النوع من المقارنة بين المثل العليا وما تحقق منها ، أو بينها وبين ممكن التحقيق منها ، مقارنة ناشئة عن تقدير المرء لقيمها وتقدير البيئة التى يعيش فيها لها . فقد يعتمد المرء اعتمادا كبيرا على تقدير البيئة ، و يمتنع عن القيام ببعض الأعمال الإيجابية ، مالم يتأكد أن نتيجتها ستكون خيراً له ، وأن الجماعة ستقدسه من أجلها . و بما أن ذلك النوع من التأكد عسير الحصول عادة ، فسيظل هذا الشخص فى حالة سلبية ، عائشا فى جو من الأحلام وفى حياة خيالية ، ينتج فيها الكثير بالمجهود القليل ، ويعيش على كثير من الفروض كذلك قائلا : انه يقدر أن يفعل لو كان كيت وكيت ، وأن ينجح لو كان الأمر كذا وكذا ، أو لو كان له من الأمر شىء ورتب المسائل على وضع خاص لكان النجاح حليفه . فهو يعيش على ذلك النوع من الحياة الفرضية متجنبا ، بقدر المستطاع ، الحياة الواقعية التى يتمكن الناس فيها بسهولة من الحكم على نتائجه وتعرف مقدار نجاحه أو اخفاقه . وكل الأشخاص الذين يركزون انتباههم وتفكيرهم حول أنفسهم ، لاحول الموضوعات التى تحيط بهم ، متعرضون لهذا النوع من الشذوذ .

وأما الأشخاص الذين يركزون انتباههم حول الموضوعات المحيطة بهم قبل أن تكون حول أنفسهم لايصابون بمثل هذا النوع من الشذوذ . فهم عمليون ،

ومعنيون بمقارنة النتائج مقارنة موضوعية لادخل للأشخاص فيها . فيقارنون نتائجهم بعضها ببعض، ثم يقارنون بين نتائجهم ونتائج غيرهم مقارنة ذاتية . وبذا تتكون عندهم المقدرة العملية ، لكثرة تجاربهم ، على إيجاد مايبغون إيجاده . ولكنهم قد يصابون بنوع آخر من الشذوذ الناشىء عن تجنب النظريات والمثل العليا .

وأما الشخص المتزن فهو بين هذا وذاك ؛ وهو نظرى وعملى معا ، أو هو مثالى وواقعى ؛ وذلك هو المستوى الصالح الذى ينبغى أن ندرب عليه أبناءنا من الصغر حتى لايشبوا متطرفين فى إحدى الناحيتين ، فتضطرب أذهانهم ، ويختل توازنهم .

٢ — وهناك سبب آخر للشذوذ ، وهو عدم المقدرة على أن يوفق المرء بين شعوره النفسى وتصرفاته ، من ناحية ، وبين الحوادث الصغيرة التى تتكرر كل يوم بل كل ساعة ، والتى لايمكن عادة تجنبها ، من ناحية أخرى . فقد يغتاظ بعض الناس ويتهيج من صرير الباب ساعة اشتداد الرياح ، أو من عدم الدقة الرياضية فى محافظة أصدقائه على مواعيد المقابلة ، فيؤلمه أن يتخلف صديقه بعض اللحظات ؛ وينفعل كل هذا الانفعال من غير أن يتقدم بعمل إيجابى ، نحو هذا المثير ، فيحاول إيقاف حركة الباب أو تغيير اتجاهه نحوها . كل ذلك يؤدى إلى شذوذ . وذلك لأن الانفعال والألم أمارتان ـ كما رأينا فى الحياة الوجدانية ـ على أن المرء أو العضو مخفق فى مهمته وليس بناجح ؛ والاخفاق أحد الأسباب المؤدية إلى الشذوذ .

فلابد للمرء من أن يحاول أن يغير من وضع المثيرات الخارجية ويجعلها على

نحو لايثير انفعالاته ، أو أن يغير اتجاهاته نحوها ، أو أن يبقى متغيظا مهتاجا وغير ناجح فى إخضاع البيئة له . ولكل واحدة من هاته الحالات أثرها الإيجابى والسلبى ، وقد يكون من الخير فعل هذه بعينها منها ، أو تلك . بيد أنه ينبغى أن يلاحظ أن الشخص الذى يحاول تغيير كل شىء والتحكم الكلى فى البيئة يخفق كثيراً ، وأن الشخص الذى يمرن نفسه تمرينا يمنعه من أن يتأثر بالمثيرات الخارجية و ينفعل بها يصبح عديم الجدوى كإنسان ذى قيمة اجتماعية . فليس من الممكن دائما التحكم فى الموضوعات الخارجية ، وخاصة إذا كانت من النوع الإنسانى ، أو كانت تمت إليه بصلة متينة ، وليس من الخير ، بل ليس من الممكن أحيانا ، التحكم الكلى فى الاتجاهات والميول . فقدر من هذا وقدر من ذاك ضرور يان لوجود الانسجام ووجود الشخصيات المتزنة .

(٣) عقد النقص :

وقد يعتبر الموضوع ناقصا إن لم نشر إلى عقد النقص كسبب من الأسباب الهامة التى ينشأ عنها الشذوذ فى التصرف والاضطراب الذهنى والعصبى . وقد تكون هى نفسها من العوامل المهمة التى عاقت المرء عن تجنب مقارنة المثل العليا الذى تحدثنا عنه آنفا ، وأدت به إلى أن ينفعل و يتهيج للأسباب التى لايهتاج منها المرء عادة ، والتى تحدثنا عنها آنفا كذلك . لذلك رأينا التحدث عنها بإيجاز .

ولكن ينبغى أولا أن نفرق بين الشعور بالنقص الكامن فى نفس كل إنسان و بين عقد النقص التى نتحدث عنها ونعتبرها مرضا يجب علاجه . فالشعور بالنقص هو تلك الحالة النفسية التى يحس بها المرء عندما يتصل بالحياة الخارجية ويراها أقوى منه وأكبر من أن تخضع له . فيحاول الطفل أخذ

موضوع من الموضوعات، فيمنعه طفل آخر أقوى منه ، أو يعجز هو عن حمله . وبذا يحس بعجز وضعف ، فيحاول ، بقانون التعويض الكامن فى نفسه ، أن يضم بعض القوى والعناصر إلى قوته ، ليقدر على تنفيذ رغباته ، ويستعمل كثيرا من الحيل والأساليب ، ويتعلم ، ويجمع حوله الأصدقاء والأعوان ، ويبنى البيوت ويجمع الأموال ، ليعوض عن نقصه الطبيعى . فهو نوع من الشعور الضرورى فى الحياة ؛ وهو من ضروريات التقدم والتطور كذلك ؛ وهو الذى يقال فيه « ان الشعور بالنقص مقدمة الكمال » . فهو فضيلة إنسانية ، لأن الإنسان بطبيعته فى حاجة دائمة إلى الرقى ، ولا تقف مثله العليا عند حد ، بل كلما بلغ مرحلة من مراحل الكمال تصور ماهو أعلى منها ؛ وكلما أشبع رغبة تجددت رغبات. ولكنه ليس مرضا من الأمراض التى يجب أن تعالج ، مادام ، كغيره من الميول الإنسانية ، لم يتجاوز حد الاعتدال .

وأما عقد النقص فانا نعنى بها شيئا وراء هذا ؛ فنعنى بها تلك الأمراض النفسية ، التى قد لايحس بها المرء ، على الرغم من وجودها وتكييفها لكثير من أعماله ، والتى تجعله يحس بأنه عاجز عن أن يكيف نفسه وأعماله تكييفا يتناسب مع بيئته . أو هى تلك الأعراض النفسية ، التى تجعل المرء يفقد ثقته بنفسه لشعوره بالعجز عن مواجهة تكاليف الحياة ، والتى قد تدفعه لأن يقوم ببعض الحركات التى لايجد لها مبرراً فى حياته العادية .

فهى ، إذن ، من الأمراض النفسية التى تصيب بعض الناس لسبب من الأسباب ، وليست من الحالات الطبيعية التى لابد أن توجد عند كل إنسان ، كالشعور بالنقص . ولكن لامراء فى أن الشعور بالنقص مرحلة من مراحل

تكوينها . وأخص خصائص من أصابته عقد النقص هو ذلك الشعور العنيف والإحساس الحاد بالذات و بصلتهـا بالمجتمع . فتراه معنيا بآراء النـاس فيه و بأحكامهم عليه و بتقديرهم لقيمته عناية تنغص عليه حياته وتباعد في النهاية بينه و بين المجتمع .

وترجع عقد النقص كلها إلى الإخفاق والخيبة في الحياة . ولاشك أن كثيرا منها قد يتهيأ له من الأسباب مايجعله يأخذ في التكوين منذ الطفولة المبكرة . وذلك لأن الطفل يولد مزودا بكثير من النزعات الفطرية والميول الموروثة التي لم تخضع لتهذيب أو تعديل . ولا شك في أن كثيرا منها لايتفق في مطالبه مع مقتضيات المدنية وقوانين الجماعة . وهنا يبدأ شيء من الـكفاح ، الذي لابد أن تنجح فيه الجماعة أخيرا ، لأنها أقوى من الفرد . و بذا يخفق الفرد ، و يرى لزاما عليه أن ينسى تلك الدوافع الفطرية أو يطردها من ذهنه . ولـكنها لاتزايله بعد ذلك ، بل تطاوعه ، فتنطرد من العقل الشعوري فحسب ، وتذهب إلى بؤرة اللاشعور أو إلى العقل اللاشعوري ، وتكمن هناك مكيفة لأعمال المرء ولاتجاهاته ، وتظل هناك حتى تحدث حالة يراها ذلك العقل مرتبطة بمقتضيات تلك العقدة ، فيظهر أثرها في تصرف المرء وحركاته بشكل معوج وطريق ملتوية ، ينشأ عنها اضطراب في الشخصية واضطراب ذهني واخفاق عام في الحياة .

وكلما زاد ضغط المجتمع ، وتطرفت الميـول الفردية ، ازدادت عقد النقص وازداد الشذوذ واضطراب الشخصية . غير أنه ليس من الضروري أن يكون ذلك الـكفاح المسبب للشذوذ كفاحا بين الميول الفطرية وقوة الجماعة فحسب ، بل يجوز أن يكون كفاحا ذاتيا ونفسانيا ، وخصوصا عند الـكبار ذوي الشخصيات القوية والمثل

العليا . وتلك حقيقة واقعة . فتسعى القوى الفطرية لتعبر عن نفسها عن طريق الذات ، ولكن الذات تعارضها أو تفرض عليها بعض القيود ، وهذا الكفاح نفسه لاشعورى . فتتعدل النزعات اللاشعورية ، بفعل هذا الكفاح ، تعديلا لاشعوريا ، فى الشخص المتزن ، ثم تحول إلى أعمال شعورية . ولكنها تستمر فى حياتها الخاصة بها متعارضة مع بقية النفس من غير تعديل أو تحول فى الشخص الذى يقال فيه انه مصاب بعقد من النقص . وذلك هو اللاشعور المكبوت . وتلك هى عقـــدة النقص التى تسبب كثيرا من الشرور والآلام النفسية والاجتماعية .

من هذا يتبين أن الكفاح اللاشعورى بين النزعات بعضها و بعض الذى يقول به علماء النفس يشبه ذلك النضال النفسى بين قوى الخير والشر فى الإنسان الذى يقول به رجال الدين ، والنضال بين الضمير ودواعى الهوى والشهوة ، عند من يقول بوجود قوة تسمى الضمير من علمــاء الأخلاق . فيتفق علماء النفس ورجال الدين والأخلاق على أن قوى الشر ليست هى المتحكمة فى النفس فحسب ، بل هناك فى النفس عوامل تدفعها إلى ناحية الأنانية والمصالح الشخصية وأخرى تدفعها إلى ناحية الخير العام . ومهمة التربية والأديان أن تناصر بعض الدوافع حتى يتغلب الخير على الشر فى الإنسان وفى الجماعة الإنسانية .

وفى ختام هذا الموضوع نقول انه ليس المهم فى تكوين الشخصية المتزنة أن توجد لدينا أسباب الشذوذ المادية ، أو عوامل النقص الناشئة عن ضعف وعجز ، أولا توجد ، ولكن المهم هو نظرتنا إليها ومقدار تحكمنا فيها أو خضوعنا لمطالبها ؛ وذلك هو الذى يحدد أثرها فينا . فإذا ما واجهناها بحزم وعزم ، ولم نعتــبرها

إلا مدعاة لمضاعفة الجهود ، حتى نتمكن من مجاراة البيئة وسبق الأقران ، فإنها تكون كفيلة بأن تساعدنا على بلوغ الغاية والوصول إلى أسمى الدرجات . ولكن إذا ماناء الفرد بها ، وظن أن العوامل الطبيعية والعوامل الاجتماعية تكالبت عليه ووقفت فى طريق نجاحه ، فانه يكون قد ساعد البيئة التى تعمل لاخضاعه، وأضاف إلى الضربات الموجهة إليه الضربة الأخيرة الكفيلة بالقضاء عليه .

فنظرتنا إلى الحياة ، على الرغم مما يقال عن طبائعنا ، هى التى توجد فينا أى مقدار من الشذوذ ، وهى التى تعالجنا عندما نصاب بأى نوع من أنواع الشذوذ . وقد يساعدنا المحلل النفسى ، ولكنه لاينجح إلا إذا حاولنا أن ننقذ أنفسنا أولا ؛ وليست مهمته فى الواقع إلا اكتشاف سبب هذا الضعف . وعندما يفطن المريض لسبب ضعفه ، ويراه تافها فى نفسه ، وكثيرا ما يكون كذلك ، فانه يتخلص من الضعف نفسه ، وتنحل عقده النفسية بنفسها . وكثيرا ما نتبين ، بعد التحليل ، أن نظرتنا الشخصية إلى الحياة هى التى أوقعتنا فى ذلك الشذوذ ، وأدت إلى ذلك النوع من الملانخوليا التشاؤمية التى جعلت الحياة جحيما لا يطاق ، وأن نظرة أخرى إليها كانت أولى وأجدر .

لذلك أكرر ثانيا وأقول : إن التربية الدينية ، التى تتطلب العمل وتحث على السعى والجهاد ، وتطلب بعد ذلك أن تقبل النتائج ، أيا كان نوعها ، بصبر وإيمان لا بهلع وجزع ، من ضروريات وجود الاتزان العقلى والاعتدال فى الشخصية .

الجماعة

الجماعة

قد علمنا أن الشخصية ومايتبعها ليست إلا أثراً لعوامل نفسية فى طبيعة الشخص وتركيبه ولعوامل خارجية ، وأن العوامل النفسية يمكن إرجاع قسط وافر منها إلى العوامل الخارجية . وما العوامل الخارجية إلا البيئة بجميع أنواعها وخاصة الاجتماعية منها . فالبيئة فى النوع الإنسانى المكيفة لأعماله واتجاهاته اجتماعية إلى حد كبير : فالبيئة الاجتماعية أكبر أثرا وأعظم شأنا فى تحديد سلوك المرء وتصرفه وفى تكوين شخصيته من البيئة الطبيعية ، أو أن أثر هذه البيئة الأخيرة فى السلوك يكاد يكون معدوما بالنسبة للأولى فى الانسان المتمدين ، وخاصة بعد أن تمكن من إخضاع البيئة الطبيعية لارادته إلى حد كبير . والشخصية الانسانية مظهر لتلك البيئة الاجتماعية الحاضر منها والغابر . إذ أن البيئة الغابرة أثرت فى الآباء والأجداد ، ونحن ثمرتهم ، وأثرت فى تكوين عادات الجماعة ونظمها وقوانين السلوك فيها ؛ وما عاداتها ونظمها إلا عادات لنا وقوانين نخضع لها ، فلا تلبث أن تصبح ملكة فينا وصفات لازمة لنا لا نقدر على التغلب عليها بسهولة ، وتغدو كأنها طبيعة من الطبائع .

على أن التفاعل موجود من الجانبين ، فتوجد الجماعات الشخصيات المختلفة ، وتكون الشخصيات الجماعات . والغرائز الفردية والميول العقلية نفسها ذات أثر كبير فى تكوين الجماعات وفى تطورها ، فالغرائز الجنسية نفسها تتطلب جماعة ، ولا يمكن أن تشبع إلا فى الجماعات ؛ وغرائز الأبوة والأمومة تتجاوز فى أثرها الأولاد والأسرة ، وتجد مايشبعها فيما وراء ذلك من قبائل أوأمم ؛ وتساعد غريزة الغضب على بقاء الجماعات وعلى رقيها ؛ وما العقاب والثواب الاجتماعيان ،

وما الغضب عند مخالفـة القوانين الخلقية الضرورية لبقاء الجماعة ولرفاهيتها واستقرارها ، إلا أثر لتلك الغريزة ؛ وتعمل غرائز المنافسة فى الانسـان على النهوض بالجماعة إقتصاديا وأدبيا ؛ وتعمل الغرائز الاجتماعية على تحديد بناء الجماعة وتقويته ؛ والمقدرة على النطق والتفـكير وحدها كفيلة بأن تبين مدى حاجة الفرد إلى الجماعة والجماعـة إلى الفرد وتأثير أحدهما فى الآخر . فهما متفاعلان ؛ وهما ، من ناحية السبق والتأثير ، كالحلقة المفرغة لايدرى أين طرفاها .

ولـكن ماهى تلك الجماعة ؟ وما طبيعتها ؟ وماهى صلتها الحقيقية بالأفراد؟ وما هو أثرها فيهم أو أثرهم فيها ؟ وهل تتطور الجماعة وتتقدم ؟ وهل تنحل وتموت ؟ وما أسبـاب ذلك ؟ وما هى معايير التقـدم ؟ فذلك ماسنحاول شرحه الآن .

طبيعتهـا

ليست كلمة الجماعة محدودة المعنى دائما وواضحة المفهوم . فـكثيرا ماتطلق على معان متعددة تبدو متخالفة كل التخالف . فقد تطلق ويراد بها جماعة من الناس اجتمعت لساعة من الزمان لغرض من الأغراض ثم انفضت عند ماتم لها غرضها ، أو اجتمعت بقصد الدوام ؛ وقد يتحدث عن الجماعة كنظام يخضع له جمع من الناس ، أو كمجوعة من الصفات يتصف بها مثل هذا الجمع ؛ وقد يكون مدلولها خاصا بدائرة معينة من الأفراد ، وقـد يعم حتى ينتظم الناس أجمعين . فأفراد الأسرة جماعـة ؛ وطلاب المعهد جماعة ؛ والمجتمعون للصلاة فى المسجد ، أو لبحث علمى فى المعاهد العلمية ، جماعـة ؛ وأفراد القبيـلة أو الأمة جماعة ؛ والناس أجمعون جماعـة أيضا . غير أنا لانعدم أن نجد بين كل هـذه

المتفارقات معنى كليا شاملا ينتظم الجميع ، وهو مدار التسمية بالجماعة . وذلك المعنى الكلى هو الاتحاد فى الغرض الأخير والمقصد النهائى الذى يرمى اليه الأفراد فى اجتماعهم . وتلك الوحدة فى الغرض هى العامل الأساسى فى تكوين أى جماعة من الجماعات ، ولو كانت جماعة اللصوص وقطاع الطرق . فإذا لم يوجد ذلك الهدف المشترك لم تكن هناك جماعة ، بل تكون جماعات متعددة بتعدد الأهداف المختلفة التى يرمى اليها كل فرد أو كل جماعة .

فلا بد فى تكوين الجماعة من أن توجد ، بين مجموعة من الناس ، علاقات اجتماعية يقصد بها تحقيق غرض مشترك ، ولا بد من أن يكون كل فرد منهم شاعرا بالآخرين من حوله كذلك ؛ فاذا انعدم هذا الشعور ، ولم يحس الفرد بالجماعة حوله أو لم يعلم بوجودهم ، انعدمت الجماعة بالنسبة له ، ولم يكن لها أثر فى تفكيره أو تصرفه . بيد أنه ليس من الضرورى أن يكون الشعور بالجماعة الحاضرة فعلا حاضرا فى الذهن دائما ، فقد يشعر الانسان بها ويتكيف سلوكه بقوانينها وأساليبها فى الحياة وقت غيابها الفعلى عنه ، مادامت متصلة به نفسيا ، وما دام يؤمن بأنها ستتبين يوما ما ما فعله أثناء غيبتها . وليس من الضرورى كذلك أن يكون الهدف المشترك واضحا عند الجميع . فقد يتضح عند فرد ، ويغمض عند آخرين ، ويظل مع ذلك هدفا مشتركا يرمون اليه جميعا ، وبه تتحقق الوحدة التى تصحح التسمية بالجماعة.

فالجماعة ، اذن ، هى المجموعة من الأفراد التى جمعها هدف مشترك وجامع واحد ، قد يكون الرغبة فى تحسين الحالات الاقتصادية لأفراد الجماعة ، وقد يكون غرض حمايتهم ، وقد يكون لحمة الدم ورابطة النسب ؛ وقد يكون كل هذا

أو شيئا وراءه . ولكنها قد تطلق على ماهو أخص من ذلك وأسمى ، فيراد بها جماعة من الأفراد ، اجتمعت عن ارادة ، وتضامنت عن رغبة ، لاتحدوها ارادة النهوض بالمستوى الاقتصادى للافراد فحسب ، أو تكوين جبهة قوية يدافعون بها عن أنفسهم فحسب ، أو ارتباطهم بأواصر القربى فحسب ، ولكنهم مجتمعون ، مع كل هذا أو بغض النظر عنه كله ، لأنهم متضامنون تضامنا عقليا على أن يحترم كل واحد منهم حاجات الآخرين المادية والعقلية ، وعلى أن يقدر قيمتهم الذاتية و يساعدهم ، بقدر المستطاع ، على تحقيق كمال شخصياتهم واشباع حاجاتهم ورغباتهم ؛ أو باختصار ، لأنهم متضامنون على أن يعملوا ليوجدوا نوعا من الانسجام فيما بينهم ، تكمل فيه شخصياتهم ، ويشبع فيه على السواء أكبر مقدار ممكن من رغباتهم . وذلك هو المثل الأعلى للجماعة .

وإذا ماوجدت جماعة من الجماعات فى ساحة من الساحات فانها ستعمل بلاشك على تحديد مكانها بأى نوع من أنواع المحددات ، وفصله عن سائر الجماعات ، لتمنع المغيرين والمعتدين . وذلك هو التحديد الجغرافى . وستكون ، ولا شك ، نوعا من العادات والتقاليد مناسبا لبيئتها الجغرافية والطبيعية ولمقدرتها على الانتاج ولمقدار تجاربها فى الحياة . وقد يكون البناء الجسمى لأفرادها مخالفا فى مظهره ، فوق ذلك كله ، لبناء مايجاورها من جماعات ؛ وبذا يوجد نوع آخر من المفارقة بينهما . فالمفارقات التى يمكن أن تميز الأمم والجماعات بعضها عن بعض قد تكون ، إذن ، جغرافية ، وقد تكون نفسية ، وقد تكون جسمية . بيد أن المهم فى الإنسان وفى الجماعات الإنسانية منها هو المفارقات النفسية وحدها . وأما ماعداها من المفارقات فلا يعدو أن يكون حواجز صناعية قد يتجاهلها الشخص العادى ، ولا يعز عليه أن يتجاوزها و يتغلب عليها إذا مافكر فيها .

ولا يعنينا الآن أن نتحدث عن الأصل التاريخى للجماعات وتطورها وارتقائها ، فى مدارج الكمال ، إلى المرحلة التى بلغتها اليوم . وإنما يعنينا هنا أن نقول ان الجماعات التى تعيش معا لابد أن يكون بينها مقدار من التشابه النفسى والعقلى، بل الجسمى أيضا . وكلما زاد هذا التشابه زاد الانسجام وقوى الائتلاف . ولكن إذا لم يكن التشابه إلا مجرد اشتراك فى المصالح أوحت به حالات طارئة ، وإذا لم يكن الاجتماع إلا نتيجة لعوامل وقتية أوجدتها ظروف ملحة ، فان الائتلاف لابد أن يزول حينما تزول تلك العوامل . وما كان لعلة زال بزوالها ، وما كان للانسانية فى ذاتها دام مادامت وبقى ببقائها . وشتان مابين فريقين جمعهما الخوف من ثالث وبين آخرين ارتبطا بلحمة الدم والنسب، أو وحدت بينهما المثل العليا، أو الاشتراك فى العقيدة الدينية .

كل ذلك حق لايكاد يمارى فيه أحد من علماء النفس أو علم الاجتماع . بيد أنهم يختلفون بعد ذلك فى نظرتهم إلى الجماعة وفى شرح طبيعتها وفهمها . ومرد ذلك الاختلاف إلى أن لأفراد الجماعة عقولا وأجساما وأن بينهم علاقات اجتماعية قد تغرى على القول بأنها شىء وراء الأفراد . فينظر بعض العلماء إلى الجماعة نظرته إلى الأجسام العضوية ، ويحكم عليها بأنها نوع كبير من الأجسام العضوية متأثراً فى ذلك بما يلاحظ من تشابه بين حياة الفرد وحياة الجماعة ؛ ويتأثر بعض آخر بالناحية النفسية الباعثة على الحركات الاجتماعية العامة ، وينظر إليها نظرته إلى النفوس أو إلى العقول ؛ ويذهب آخرون إلى أنها شىء أكبر من مجموع الأجزاء التى تتكون منها . فهناك ، إذن ، ثلاث نظريات فى شرح طبيعة

الجماعة ينبغى أن نلم بها . ولو كانت نظريات ذهنية لا تمت إلى الحياة العملية بسبب ، ولا تؤثر فى تكييف قوانين الجماعة وتحديد قواعد السلوك فيها ، لأغفلناها أو لمررنا عليها سراعا ؛ بيد أن كل نظرية منها تستتبع نوعا خاصا من المبادىء الخلقية ، وتفترض أسساً نفسية مختلفة . لذلك رأينا أن نقف عندها قليلا ، ونناقش كلا منها على حدة ، لنخلص إلى مايتبين لنا أنه الحق .

١ — الجماعة والأجسام العضوية :

لا مراء فى أن هناك مقدارا كبيرا من التشابه بين حياة الجماعة وحياة الفرد من الحيوان أو الإنسان . فكما أن لكل عضو من أعضاء الجسم وظيفة يخدم بها مجموع الجسم ، فكذا لكل عضو فى الجماعة وظيفة يخدم بها الجماعة ؛ وكما أن كل عضو من أعضاء الجسم يعتمد فى بقائه وفى تأدية وظيفته على الجسم ، فكذلك يعتمد الفرد على الجماعة فى بقائه وفى تأدية وظيفته ؛ وكما أنه من الممكن أن يفنى بعض أعضاء الجسم ، أو يصاب بعطب ، أو يعجز عن تأدية وظيفته فى الحياة ، ويظل الجسم كله ، على الرغم من كل ذلك ، قادراً على القيام بمهمته فى الحياة ، فكذلك يتغير الأفراد فى الجماعة ، ويفنى بعضهم ، ويعجز آخرون عن تأدية مهمتهم فى الحياة ، وتبقى الجماعة قادرة على القيام بأعبائها فى الحياة . ولقد دعت ملاحظة هذا التشابه بعض الفلاسفة ، فى القديم والحديث وفى العصور الوسطى ، الذين كانوا مهتمين بدراسات حياة الجماعة — مثل أرسطو ، والقديس توماس الأكوينى ، وهوبز ، وسبنسر — إلى القول بأن الجماعة نوع من الأجسام العضوية ، يخضع لأحكامها ، وتسرى عليه قوانينها . ويُغرب نيكولاص كويز

منهم ويقول ، مبينا أجزاء ذلك الجسم الاجتماعى وأعضاءه المختلفة: ان دواوين الإدارة فى الجماعة هى الأعضاء ، والقوانين هى الأعصاب ، والتشريع الأعلى هو العقل ، والأرض التى تقيم عليها الجماعة هى الهيكل ، والأفراد المتغيرين هم الأبدان ، وهم اللحم والدم . وكثيرا مانجد مثل هذا الوصف التفصيلى فى أقوال بعض علماء الإسلام الاجتماعيين أيضا .

ولكن على الرغم من أن التشابه بين حياة الجماعة وحياة الجسم المؤلف من أجزاء عضوية موجود حقا ، ومن أن له مظاهر شتى ، فإنه لم يبلغ الحد الذى يسمح لنا أن ننقل حكم أحد المتشابهين إلى الآخر . وذلك لأن المفارقة بينهما أشد وأقوى ؛ وهى فى مسائل جوهرية . فلا تنشأ الجماعة كما ينشأ الفرد ، ولا تنمو كما ينمو ، ولا تموت كما يموت ، ولا تتصرف كما يتصرف . بل لها أسلوبها الخاص بها فى كل ذلك ؛ وليست لها حياة واحدة مثل الفرد ، بل حيوات عدة بعدد ما فيها من أفراد . وهى لاتتألف من أجزاء يكونون كلا ، ولكنها تتألف من أفراد ، لكل منهم إرادته الخاصة ، وغرضه الخاص ، وحياته الخاصة به التى لايمكن أن تماع بحال ما فى حياة الجماعة ، وتكون معها حياة عضوية واحدة . وأما الجسم فبخلاف ذلك . فليست لأعضائه المتعددة حيوات مستقلة عن حياته ، وليست لها إرادات مستقلة ولا أغراض خاصة تخالف إرادة الكل وغرضه . على أن هناك فرقا آخر يبعد ما بينهما من تشابه . وذلك أن الجماعة تعتمد ، فى تكونها وفى نجاحها فى تأدية وظيفتها ، على تشابه الأفراد نفسيا ، وتضامنهم على تحقيق الغرض المشترك ، كما قلنا آنفا ، فى حين أن الأجسام العضوية لاتتألف إلا من أعضاء متخالفة الوظائف ومتخالفة التركيب . كل ذلك

يدفعنا إلى القول بأن الجماعة ليست جسما اجتماعيا ، ولا يمكن أن تسرى عليها قوانين الأجسام ؛ وقد يسوغ لنا أن نفعل ذلك أحيانا لغرض من الأغراض الاجتماعية ، ونتحدث عن وحدة الجماعة وحركتها وشعورها ، وأنه ينبغى لها أن تترابط ترابطا قويا ، وتعمل كأنها جسم واحد ، وتشعر كذلك ؛ فيتأثر الواحد بما تشكو منه الجماعة ، وتحس الجماعة بآلام الفرد ؛ ويكون مثلها مثل « الجسم الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر » . وذلك حق لاشك فيه . بيد أن التطرف ، والانتقال من المشابهة إلى الوحدة ، والقول بأنها جسم يخضع لسائر قوانين الأجسام العضوية ، لا يجد ما يبرره ، ولا بد أن يعتبر مخالفة لما تسمح به قوانين القياس .

٢ — الجماعة والعقل :

ترى هذه النظرية أن الجماعة تكون وحدة ، ولكنها ليست وحدة عضوية ، بل وحدة نفسية أو عقلية ناشئة عن اتصال عقول أفرادها بعضها ببعض . فنتحدث عن عقل الجماعة ، وروح الجماعة ، وشعور الجماعة ، وإرادة الجماعات أو الشعوب ، لا بطريق المجاز والكناية ، ولكن بطريق الحقيقة . فالشعب حقا عقل واحد ، أو شعور واحد ، أو إرادة واحدة . ومن أنصار هذا الرأى « وليام مكدوجل » و « هربرت سبنسر » ، و « دوركايم » . ويعتمد هذا الرأى ، فى الجملة ، على ملاحظة حركات المجموعات الدنيا من الحيوانات والحشرات وملاحظة الحركات الجمعية للجماعات الإنسانية كذلك .

فكثير من الحيوانات الدنيا تتصرف كأنها مخلوق واحد ، وهى مع ذلك

ليست إلا مجموعة من الحيوانات ؛ وخلية النحل فى حركاتها تعمل كوحدة ؛ والسرب من الطيور كذلك يبدو كأن غرضا واحدا يحدوه ويدفعه إلى الأمام؛ والجماعة الإنسانية نفسها ، فى حركاتها الجمعية ، وتصرفاتها المشتركة، التى كونت تاريخها الطويل ، لابد أن تكون أثرا لنوع من المبادىء أو من القوى التى لايمكن أن تكون إلا عقلا أو من عمل العقل . غير أنه لا يمكن أن تكون أثر العقل الشخصى لهذا الفرد أو ذاك من الجماعة . لأنه وحده عاجز عن أن يوجد ذلك الأثر . ولكنه نتيجة لشىء نشأ عن اتصال عقول أفراد الجماعة بعضها ببعض ؛ وذلك هو مايسمى « عقل الجماعة » .

فعقل الجماعة ، على هـذا الرأى ، حقيقة واقعة موجودة فعلا ، وناشئة عن الاتصال الذهنى بين أفراد كل جماعة من الجماعات ؛ وهو المسئول عن النظم والقوانين الاجتماعية كلها ؛ وهو المسئول عن كل الحركات المشتركة التى تقوم بها الجماعات فى اجتماعها وأثناء تجمهرها .

ويذهب بعض العلماء أبعدمن هذا، ويقول ليست الخلايا المخية إلا حيوانات وجراثيم دقيقة ، مستقلا بعضها عن بعض تمام الاستقلال ، ولكل منها شعوره الخاص ، وإدراكه الخاص ، وحياته الخاصة ؛ ومن مجموع هـذه الحيوات ، ومن مجموع هذه الإدراكات ، ومن مجموع هذه الأنواع المتعددة من الشعور ، ومن مجموع هـذه الخلايا ، يوجد عقل الفرد من الإنسان ، ويوجد شعوره الواحد وإدراكه العقلى الواحد ، وتوجد حياته العقلية التى لا تعدد فيها . فعقل الفرد هو تلك الوحدة التى تنشأ عن اجتماع هذه الخلايا ، وإدراكه أو شعوره العقلى هو تلك الوحدة التى تنشأ عن إدراكات الخلايا وشعورها . وإذا كان

هـذا هو الشأن بالنسبة للعقل الفردى ، أو لايمكن أن يكون كذلك بالنسبة للجماعة ؟ أو لا يحق لنا أن نعتبر الفرد فى الجماعة كالخلية فى العقل ، وأن عقل الجماعة هو تلك الوحدة التى تنشأ عن اجتماع الخلايا التى هى عقول الأفراد بعضها ببعض ؟ فعقل الجماعة ، على هذا الأساس ، هو تلك القوة الخارجية التى تنشأ عن التقاء عقول الأفراد ، والتى تمثل عقل كل فرد من أفراد الجماعة من غير أن تـكون إحداها .

ويقول «مكدوجل» فى كتابه « عـلم النفس » : « ان تصرف المرء وقت شعوره بأنه عضو من جماعة يخالف تصرفه حين ينعدم منه ذلك الشعور ؛ وكذا الشأن بالنسبة لتفكيره ووجدانه وإرادته . لأنه ، فى الحالة الأولى ، يتصرف بعقل الجماعة وشعورها ، ويتصرف ، فى الثانية ، بعقله هو وبشعوره . إذ لاشك فى أن لـكل جماعة إنسانية منظمة عقلا مشتركا مسئولا عن تصرفاتها المشتركة وعن أعمالها المشتركة وحركاتها العامة التى تـكوّن فى جملتها تاريخها الطويل . وإنه لمن المستحيل فهم الأنظمة التى أوجدت هذا العمل المشترك والبواعث التى بعثت عليه إلا على ضوء ذلك العقل المشترك الذى يخالف عقول الأفراد الذين تـكوّنت منهم الجماعة » .

فالتقاليد والعادات الاجتماعيـة ، والخصائص القومية ، والمميزات العقلية للشعب ، وسلوك الجماهير ، وشعور كل فرد فى الجمهور بالجرأة ، مثلا ، وهو بين جماعة ، عنه ، وهو وحيد ، وتصرفه فى ذلك الحين بأسلوب يخالف أسلوبه العادى فى التصرف ، وانفعال الجماهير بسرعة ـ كل ذلك لايمكن أن يفهمه أصحاب هذا الرأى إلا على أنه أثر لذلك العقل الاجتماعى أو عقل الجماعة .

بيد أن ذلك كله لا يبرر القول بأن للجماعة عقلا مغايراً لعقول الأفراد الذين يكونونها . لأن العقل ، كما نعرفه ، لابد أن يكون وحدة ذات حياة واحدة . ولا تتحقق تلك الوحدة إلا إذا كانت أعضاء جسمه متصلة اتصالا عضويا ، وكانت أجزاء مخه مرتبطة ارتباطا عصبيا ، أو باختصار ، إلا إذا كانت هناك وحدة مادية وعصبية . فهل ما يسمى عقل الجماعة كذلك ؟ هل هناك روابط عصبية بين أجزاء مخه المختلفة ؟ وهل له مخ ؟ وهل له حياة واحدة ؟ أم أنه مجرد افتراض ذهنى صحته الحاجة إليه ؟ و إذا لم يكن هذا ولا ذاك ، فكيف نتصوره ؟ قد نقبله على أنه نوع من التجوز فى الخطاب ، أو نوع من الأمل يرجى تحقيقه ، ليوجد كمال الانسجام فى الجماعات حين تتصرف مدفوعة بقوة واحدة ووجهة واحدة وعقل واحد . غير أن أصحاب هذا الرأى يرون أنه عقل واقعى واحد ، فأين هو ؟ وما هو عدد العقول ؟ وهل هناك عقل أعلى للعالم كله تكون خلاياه عقول الجماعات لا عقول الأفراد؟ ذلك كله نوع من الاغراب فى التفكير ، والتعقيد فيه ، ألجأنا إلى النظر فيه أنه لم يقف فى نتائجه عند التمرين الذهنى فى البحث ، بل تخطى ذلك إلى النواحى العملية ، فكانت له آثار نفسية واجتماعية لا يمكن أن نقبلها بحال .

وليس العقل طريقا أو أسلوبا منظما من الفكر ، كما يقول « مكدوجل » ، ولكنه شىء وراء ذلك ؛ وليس هو تجريدا ذهنيا كذلك ، وإلا فأين تلك القوة المجردة ؟ ولا ينشأ عن تضام العقول عقل مغاير ، بل ان العقول لا تتضام كما تتضام الأجسام . وليس القول بتكون العقل الفردى من خلايا منفصلة ومستقلة فى الشعور وفى الحياة إلا نوعا من الخيال الذى لم يجد ، حتى اليوم ، ما يبرره .

وكل ما هنالك هو أن العقول قادرة على أن يتصل بعضها ببعض ، وعلى أن تتكيف وتتغير بالظروف المتغيرة . فعند ما تلتقى الأفراد ، وتتكون ما يسمى جماعة ، ويستجيب الواحد منهم للآخر ، تتغير البيئة ، فيستجيب لها الأفراد استجابة جديدة ؛ وهذه بدورها توجد بيئة جديدة ، وهى تستدعى بدورها استجابة جديدة ؛ وهكذا . فليست التصرفات الجديدة منبعثة عن عقل جديد نشأ عن الاجتماع ، ولم يكن موجوداً من قبل ، ولكنها نشأت عن عقول الأفراد المجتمعة ، فى محاولتها التوفيق بين أوضاعها والأوضاع الطارئة التى نشأت عن تغير البيئة .

فافتراض عقل كبير ، أو عقل أرقى من عقول الأفراد ، أو عقل مخالف لعقولهم ، ليشرح لنا تلك الظواهر الطارئة ، افتراض لا مبرر له . فإنا نجد شرحها الحقيقى بسهولة ويسر فى طبائع الإنسان ؛ فنجدها فى غرائزه ، وفى ميوله واتجاهاته التى قد يكون للتربية والتعليم فى إيجادها أثر كبير .

فللانسان ، كما لغيره من الحيوانات الاجتماعية ، غرائز ، ومن بينها غريزة التقليد ؛ وهى تلك القوة النفسية التى تجعل الفرد يحاكى الآخر فى حركاته وتصرفاته . فعندما تثار هذه الغريزة يتصرف الفرد على غرار ما يتصرف به الفرد الآخر من الحيوان . غير أن هذا التقليد قد يكون مقصودا ، وقد يكون مجرد استجابة فطرية ، ومشاركة غير مقصودة ولا دخل للارادة فيها . وتفسر لنا تلك الاستجابات الفطرية كثيرا من تلك التصرفات الاجتماعية التى ينسبها القائلون بعقل الجماعة إليه . وقد تسمى تلك الاستجابة «بالمشاركة الوجدانية الفطرية» . ولها مظاهر شتى فى حياة الحيوانات وفى حياة الإنسان نفسه . فقد يطير الطائر

هاربا ، لا لأنه رأى عدوا أو أحس بخطر ، بل لأنه رأى طيورا أخرى هاربة، فيشاركها فى حركاتها ، لأن حركاتها أثارت فيه الغريزة . وإذا بكيت أمام الطفل بكى معك . وإذا ابتسمت ابتسم لك . وإذا تثاءبت تثاءب كثير ممن معك . وإذا خضعت لبعض الانفعالات سرى الأثر فى الحاضرين معك سريان النار فى الهشيم . ومن الهين عليك أن تقف ، وتنظر كأنك ترقب شيئا ، فلا تلبث أن تجد كثيرا من الناس واقفين معك كأنهم يتطلعون إلى شىء أيضا . وقد ينزعج الجمهور ، ويضطرب أيضا ، بسبب تلك المشاركة الوجدانية من غير أن يحس بالمخاطر . فإذا جرى أحد الناس من الرعب سرى الرعب فى الناس الذين يشاهدونه، فلا يلبثون أن يجاروه فى الحركة . وكثيرا ما يحدث الذعر العام لمجرد المشاركة الوجدانية ، وكثيراً ماتستغل تلك الظاهرة استغلالا حسنا أو سيئا : فيستغلها الخطباء والمصلحون ، ويستغلها اللصوص وقطاع الطرق ليهيئوا لأنفسهم فرصة ينشغل فيها الناس فينفذون مايريدون .

فالحركات الجمعية هى مشاركة وجدانية ، وليست أثرا لعقل عام أو شعور عام، ولكنها أثر لتلك الغرائز الفطرية فى الإنسان التى تثار فى الجماعة عند ملاحظتها انفعال أحد الأفراد فيها . فهو فى الحقيقة ، نوع من العدوى النفسية التى تنزل بالمرء عن مستواه العادى من التصرف الخلقى ، وتفقده كثيرا من شخصيته ؛ وهو نوع من التحكم الانفعالى الذى يجعل المرء غير متمكن من التفكير المتزن . وما أصدق من قال « الجماهير ، فى تجمهرها ، مغلوبة بالانفعالات ؛ فهى حمقى ، لاتعرف رحمة ولا تخضع لقوانين الأخلاق . فإذا كانت على حق فى انفعالاتها تصرفت كما يتصرف الحمقى ، وإن كانت على غير حق تصرفت كما يتصرف الحيوان

الممتلىء غضبا . ومن الهين عليها أن تفسد ، ولـكن يستحيل عليها أن توجد ، وكثيرا ماتفضل الطالح على الصالح » . فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون هذا السقوط الخلقى والتدهور التفكيرى أثرا لعقل نشأ عن تضام العقول جميعها، لأن العقل الناشىء ، أو عقل الجماعة المفترض، كان ينبغى أن يكون أبعد نظرا وأدق منطقا من عقل كل فرد على حدة ، كما هو الشأن ــ حسبما قالوا ــ فى عقل الفرد بالنسبة لخلاياه التى تكون منها . ولـكنه أبعد ما يكون من ذلك الاتزان فى التفكير .

فالمشاركة الوجدانية ، إذن ، كافية فى تعليل وحدة العمل فى جماعة الحيوان وجماعة الإنسان ، فلا حاجة إلى افتراض العقل الكلى أو عقل الجماعة أو الشعور العام . على أن هناك ناحية أخرى يمكن الرجوع اليها لتعلل تلك الوحدة فى الجماعات الإنسانية المثقفة . وهى ناحية الميول ، وخاصة الميول المكتسبة الموجهة نحو المثل العليا والغايات المشتركة . فقد تتجه ميول الأفراد نحو الوطن ، مثلا، وتتركز نحوه انفعالاتهم ، فتتربى عندهم عواطف حب له . ثم تكيف تلك العواطف تصرفاتهم نحوه . فهم يعملون عملا واحدا مشتركا ، لا لأن هناك عقلا وراء عقولهم يدفعهم إلى العمل ، بل لأن فيهم ميولا تدفعهم لأن يعملوا ، لينقذوا ذلك الموضوع المشترك من السقوط . فهم يهدفون نحو غاية واحدة ، ومدفوعون بميول متشابهة ، ولا تستخدم الجماعة إرادة واحدة أو عقلا واحدا . ولـكن كل فرد يستعمل إرادته هو ، ويستخدم عقله هو ، لصالح المجموع الذى يعتبره غرضه الأسمى . ولا شك أن بلوغ ذلك المستوى لايتوقف على الغريزة الاجتماعية التى تجمع الأفراد وتبقيهم معا فحسب ، بل يتوقف كذلك على مقدار التجارب التى مرت على المرء فى الجماعة ، ومقدار الذكريات المشتركة لأفرادها ،

ومقدار ماا كتسب المرء من تعاليم ، ومقدار مابين الأفراد من تجانس . كل ذلك يوجد عند كل فرد من أفراد الجماعة شعورا نحوها ؛ وذلك الشعور هو الذى يحدد عمله فى الجماعة ؛ وهو المسئول عن وحدة العمل فى الجماعة .

٣ — الجماعة والمجموع :

ولكن ، على الرغم من أن الجماعة ليست عقلا ولا جسما ، فانها مكونة منهما ومن شيء آخر ، وهو علاقة هذه الأفراد بعضها ببعض ؛ فهى ، إذن ، شيء أكبر من مجموع الأفراد الذين يكونونهـا . بيد أن تلك النظرية، باختصار ، تفترض أن للعلاقات وجودا زائداً على وجود الأفراد الذين توجد بينهم هـذه العلاقات ، ومستقلا عنه ، وأن الأفراد يمكن أن تتضام وتكون مجموعا . وكلا الفرضين غير مقبول . فلا تتكون الجماعة من أفراد وعلاقات ، بل من أفراد مرتبط بعضهم ببعض ، ولا يوجد الفرد ، ثم تطرأ عليه العلاقات الاجتماعيـة وصلاته بالأسرة و بالقبيلة ثم بالأمة ؛ ولـكنه يولد متصفا بتلك العلاقات ، و يعيش و ينمو كذلك ، و يموت كذلك أيضا . فليست العلاقات الاجتماعية أمورا خارجة عن الأشخاص ، ولـكنها من المعانى المـكونة لشخصية الأشخاص ؛ وهى من ضروريات تكوين تلك الشخصيات . و إذا كان الأمر كذلك ، وما دامت العلاقات عنصرا من عناصر الشخصيات، فلا يمكن التحدث عن الجماعة كشيء أكبر من المجموع . لأن التحدث عن مجموع الأفراد يستلزم تجريدهم أولا عن العلاقات وقطع بعضهم عن بعض قطعا كليا ؛ وذلك فرد لاوجود له فى الخارج . لأن الشخص الواقعى هو الشخص ذو العلاقة المرتبط بغيره ؛ والأشخاص فى

علاقاتهم بعضهم ببعض هم الجماعة ؛ والجماعة هى هؤلاء الأشخاص ، وليست شيئاً وراء ذلك .

فالجماعة هى الأفراد فى علاقتهم بعضهم ببعض ؛ وهى الأفراد المتآزرون والمتكاتفون على أن يحققوا لأنفسهم هدفا مشتركا . وليست للجماعة حياة غير حياة الأفراد الذين يكونونها ؛ وليس لها أغراض وراء أغراض هؤلاء الأفراد ؛ وليست لها عادات أو قوانين خلقية غير عادات الأفراد وأخلاقهم . وليس هناك من تعاند أو عداء بين الأفراد والجماعة ، وإن صح أن يوجد ذلك بين الأفراد فى الجماعة ، أو بين بعض الأفراد فى الجماعة والجماعة . وذلك الأخير هو الذى يتيح لنا أن نتحدث عن واجب الفرد وواجب الجماعة ، وعن حق الفرد وحق الجماعة .

وإذا لم يكن هناك تعاند بين الأفراد والجماعة لم يكن هناك مايدعو إلى القول بأن الجماعة هى الجوهر ، وهى القمينة بالوجود دون الفرد ، أو إلى القول بأن الفرد هو الموجود الحق ، وأن وجود الجماعة وجود عارض . فالفردية والاجتماعية مظهران من مظاهر الفرد الواحد؛ فهو فرد حين تنظر إليه بنفسه كموجود ذى استقلال وذى إرادة ، وهو اجتماعى حين تنظر إليه فى علاقته الضرورية بالآخرين ؛ وهو فى الحقيقة هذا وذاك .

وعلى الرغم من وضوح هذا الرأى كل الوضوح ، وعلى الرغم من إيمان العلماء بأن الإنسان حيوان اجتماعى ، وعلى الرغم من أن التاريخ لم يحدثنا عن حالات لم يكن فيها الإنسان اجتماعيا ، ــ على الرغم من كل ذلك فقد وجدت نظريات تقدس الفرد على حساب الجماعة ، وأخرى تقدس الجماعة على حساب

الفرد ، كأن العناد عنادحقيقي، وكأنه يمكن وجود أحدهما بدون الآخر : وهاته النظريات هى المسماة بالنظرية الفردية والنظرية الجمعية . وهما مبنيتان على ذلك الخلاف السابق فى طبيعة الجماعة .

الجماعة والفرد

قبل أن نشرح المذهبين المتقابلين فى شرح طبيعةصلةالفرد بالجماعة ، نحب أن ندفع ماقد يتوهم هنا من أن التقابل المتحدث عنه هو تقابل بين الجماعة و بين فرد معين أو فرد ما من أفرادها . فذلك غير مقصود ، لأن ذلك النوع من التقابل أو التعاند ليس موضع خلاف . ولكن المتحدث عنههو التقابل بين الجماعة وأفرادها . فهناك من يقدس الجماعة على حساب الأفراد ، وهناك من يقدس الأفراد على حساب الجماعة . وكلا النظريتين لايتمشى مع الصواب كما سيتبين بعد .

١ — المذهب الفردى :

ظهر هذا المذهب من زمن بعيد ، ولكنه لم يبلغ أشده إلا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، عندما بلغت الصناعات درجةلابأس بها من التقدم. ولقد ظهر، أول ماظهر فى هذين القرنين، كمجموعة من الأنظمة والقوانين التى تتناسب مع مصالح طبقة التجار وأرباب رؤوس الأموال ، وتخدم أغراضهم. فهو على مايبدو ، نظام اقتصادى قد لايمت بكثير من الصلة للحياة العقليةوالنفسية للأفراد ، ولتحديد مراكزهم من هذه الناحية بالنسبة للجماعة . بيد أنه قد أصبح من المعترف به، أولا ، أن الحالة الاقتصادية فى الجماعة والقوانين المتحكمة

فيها ، تتحكم ، إلى حد كبير ، فى تكييف قوانين هذه الجماعة وعاداتها وأخلاقها وفى تحديدها ، وتتحكم بالتالى فى تحديد الروابط النفسية والخلقية بين الأفراد بعضهم ببعض من ناحية ، و بينهم و بين الجماعة من ناحية أخرى. ومن المؤكد، ثانيا، أن هذا المذهب ، وان بدأ اقتصاديا ، مبنى على أسس نفسية يفترضها فى الفرد ، وان كانت فى جملتها خاطئة كما سيتبين بعد . فهو مذهب اقتصادى وسياسى وخلقى و نفسى معا .

يرى هذا المذهب أن الفرد هو الحقيقة الواقعية ، وهو الجوهر الحقيقى الموجود فى الخارج . وأما الجماعة فهى تجريد ذهنى ، وليست حقيقة واقعة فى الخارج ؛ لأنها ليست إلا نوعا من العلاقات الذهنيـة ومن النظم والطرائق التى يتصرف بهـا الأفراد بعضهم نحو بعض . فهى روابط وعلاقات طارئة يوجدها الأفراد حين يتجاوب أحدهم مع الآخر . فالأفراد حقائق موجودة فى الخارج قبل وجود العلاقات التى هى الجماعة ؛ وهم الأساس الذى تعتمد عليـه هذه العـلاقات ؛ وهم قطب الدائرة فى الوجود الذين يوجدون كلا من التجارب الجسمية والعقلية ، أو هم المكونون للتـاريخ . فهم ، إذن ، أرباب المطالب والحقوق ، وأصحاب التوجيـه . فينبغى أن تحترم ميولهم واتجاهاتهم ، وتنفذ رغباتهم وما تدعو إليه غرائزهم .

ولا شك فى أن المرء مزود بغريزة المحافظة على البقاء ؛ وهى قوة تدفعه إلى العمل . فهو مدفوع بطبيعته لأن يعمل ليبقى و يعيش ، ولأن يزود نفسه بأكبر مقدار ممكن من السعادة واللذة ، ولأن يحيطها بسياج قوى ويحصنها من كل العاديات . وهو يسعى بطبيعته ليحقق أغراضه ويقضى شهواته، أو أنه لايسعى بطبيعته إلا لإرضاء مآربه و إشباع رغباته . فهو أنانى بالطبع . وخير

حياة له هى تلك الحياة التى ينفذ فيها كل مايشتهى أو أكبر مقدار ممكن منه . وما دام الناس جميعا كذلك ، وما داموا سواء فى هذا الغرض بطبيعتهم ، وما داموا بطبيعتهم فرديين وأنانيين ، فإن المثل الأعلى الذى يجب أن تهدف إليه الأعمال الاجتماعية هو تحقيق ذلك الغرض العام ، وهو إرضاء الميول الطبيعية جمعاء ، و إشباع الغرائز الأنانية فى الأفراد ، أو إشباع أكبر مقدار ممكن منها ، أو إيجاد أكبر مقدار ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس . فليس للدولة ، إذن ، أن تضيق على الأفراد وتحد من سلطانهم ، إلا بقدر ماهو ضرورى لمنعهم من إيذاء بعضهم بعضا . لأن الأفراد لم يوجدوا هذه العلاقات — الجماعة — إلا لتساعدهم على قضاء مآربهم ، فلا يمكن أن تقف حائلا دون ذلك القضاء . بيد أنه قد يكون من الضرورى لتحقيق هذه المآرب كلها أو بعضها أن توجد سلطة تأخذ شيئا من هذا الفرد ، وشيئا من ذاك الفرد ، ليتمكن الإثنان من إشباع بعض الرغبات . وتلك السلطة هى سلطة الجماعة . فتدخلها وتحديدها لتصرف الأفراد ضرورة يتوقف عليها إشباع رغباتهم وتحقيق أنانيتهم ، أو هو شر لابد منه ، فيكفى منه مايدفع الضرورة .

ومن هنا جاءت النظريات الاقتصادية التى تلزم الجماعة بأن تترك للفرد كثيراً من الحرية فى الناحية الاقتصادية ؛ وذلك لأنها ترى أن الطريق الوحيد لإيجاد أكبر مقدار ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس هو أن يترك الأفراد أحرارا فيما يدعون وفيما يذرون فى المسائل الاقتصادية، ويتنافسون فى الأسواق ، ويحتكرون إن شاءوا ، ويجلبون ما يشاءون من الأقوات وغيرها ، ولو كان ذلك على حساب الأسواق المحلية ، و يرسلون إلى الأقطار

الأخرى مايشاءون كذلك ، ولو كانت البلاد فى حاجة إليه . وذلك لأنهم يرون أن حرية التنافس تؤدى إلى ارتفاع مقدرة الإنتاج فى الجماعة ، وإلى نوع من العدالة الاجتماعية . لأنه يعطى الجميع فرصة العمل وفرصة التنافس ، ويترك السوق حراً ، ليتمكن كل فرد من شراء مايراه أكثر نفعا له . وذلك كله قمين بأن يوجد أكبر مقدار ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس .

وقصارى القول أن هذا المذهب يرتبط بمذهب « اللذة » فى الأخلاق وفى علم النفس ، ويفترض أن المصالح الشخصية هى البواعث على العمل وعلى الجهود الاقتصادية ، أو هى أهم البواعث على ذلك ، وأن الفرد ، إذا ترك حرا من غير أن تتحكم الجماعة فى أعماله ، يخدم مصالحه على أحسن الوجوه وأكملها. ويفترض ، كذلك ، أن المصلحة الشخصية لا تعاند المصلحة الاجتماعية ، بل تعاضدها وتؤازرها ، فكلما خدم المرء مصالح نفسه وأشبع رغباته خدم مصالح الجماعة التى يعيش بينها .

ولسنا نريد الآن أن نطيل فى نقد هذه النظرية الاقتصادية ، فى ناحيتها النظرية ، وخاصة لأنها نظرية قد أصابها الوهن من زمن بعيد ؛ لأن الاطراد فى التقدم الصناعى والتجارى ، وازدياد الإنتاج بسبب استعمال الآلات الميكانيكية، لم يجعل للفرد أملا فى أن ينهض بنفسه ، فاضطر لأن يتعاون مع غيره . بيد أن هذا لا يمنعنا من ذكر بعض الملاحظات التى تجعلنا نرفضها ، فنقول :

ليس هناك من شك فى أن الإنسان مدفوع بطبيعته لأن يعمل كل مايسبب لنفسه سرورا وسعادة ويجلب لها الخير . بيد أنه كثيرا ما يخطىء فى التقدير وتمييز النافع من الضار ، وخاصة إذا ما كان مدفوعا بغرائزه وميوله الفطرية

من غير روية وتدبر . فتارة يحكم على الضار بأنه نافع ، لأنه يرى فيه منفعة عاجلة ، ويراه براقا لامعا ، ويحكم ، أحيانا ، على النافع بأنه ضار ، لأنه قد يكون محفوفا بالمكاره والصعاب . فلا يقدر المرء أن يعرف ما هو خير له فى الحقيقة ، ولم يقدر فى كثير من الأحيان على ذلك . ولقد كان يعرفه فى بعض الأحايين ، ولكنه كان عاجزا عن أن ينفذه بسبب ضغط البيئة ، أو بسبب بعض الميول النفسية المكتسبة أوالموروثة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن أرباب الأموال (بدل أن يتوجهوا نحو إيجاد نوع طيب من الحياة لكل الأفراد فى الجماعة ، ليبرهنوا على صحة النظرية فى قولها إن الفرد يخدم الجماعة بخدمته نفسه) مالوا نحو الاتجاهات الفردية وإشباع النزعات الأنانية التى لا تخدم المجموع بحال من الأحوال . ولقد ساعدهم ثراؤهم على أن يتحكموا فى الجماعة من جميع نواحيها ويسيطروا على سلطانها وعلى التشريع فيها ، إلى أن أصبح الآخرون عمالا وأجراء وعالة ، من ناحية اقتصادية ، عليهم ، تلجئهم الضرورة الملحة إلى إفناء مقدرتهم على الإنتاج فى سبيل تحصيل نوع من العيش مرير . ولقد اعتبر تضامنهم ، بعد ذلك ، لاستخلاص حالة أرقى من تلك الحالة ثورة على النظام الاقتصادى المقدس يجب أن تخمد ، واعتبر كل تشريع يهدف نحو حماية مصالحهم أو تحسين حالاتهم عملا عدائيا وحداً من الحرية الفردية التى يجب أن تكفل للجميع . وكان ذلك وحده كفيلا بأن ينقض النظرية من أساسها . لأن الحرية التى افترضتها للجميع ، والمساواة فى القيمة التى يشترك فيها كل

أفراد الجماعة ، والمساواة فى الفرص ، لم تضمن كلها إلا لأفراد قلائل ، وهم أرباب الثراء والنعمة .

ولقد وجد مع هـذا النظام الاقتصادى الفردى ، أو نشأ عنه ، نظام خلق فردى أو حر ، لا لأنه كان أنانيا ، فى نزعته واتجاهاته ، بالنسبة لكل فرد فحسب ، بل لأنه كان أيضا نظرية اجتماعية مبنية على أهمية الحقوق الفردية ، والمسئولية الفردية ، والعقل الفردى ، والضمائر الفردية ، والغرائز الفردية . فالحقوق الفردية هى الحقوق الحقة التى يجب أن تراعى وأن تحمى ، ولا يحجر عليها إلا حين تتعارض مع حقوق الجماعة ؛ وذلك أمر فرضى ، لأن النظرية ترى أنه لايمكن أن تتعارض مصلحة الفرد الحقة مع مصلحة الجماعة الحقة . والحرية الفردية فى الحركة ، وفى العمل ، وفى التعبير عن الرأى ، وفى تقدير القيم والمصالح ، من الأغراض الرئيسية التى يجب أن يسعى فى تحصيلها وفى المحافظة عليها . ويفكر الفرد بنفسه ولنفسه ، ولا يتنازل عن مقدرته العقلية لغيره ، أو عن شعوره وضميره ، فيدعه يفكر له ، أو يقدر له ، أو يكون مسئولا عنه ، ولو كان الجماعة نفسها .

ذلك كله حق . غير أن الحرية الكلامية والحرية فى الحركة وفى الفعل عديمتا الجدوى من غير وجود مقدرة اقتصادية تعضدهما ، وعسير تنفيذهما كذلك . ولقد أخطأت هـذه النظرية من ناحية نفسية ، حين افترضت أن الغرائز الفردية والميول الأنانية وحدها هى البواعث على العمل . فإن الإنسان حيوان اجتماعى ، ومزود بغرائز فردية وبغرائز اجتماعية ؛ وهو مدفوع بهما إلى العمل لا بإحداهما فحسب . فإذا أشبع الفردية فحسب ، ظلت الأخرى فى

حاجة إلى ما يشبعها . وما التضحية الشخصية عند الفرد البدائى نفسه فى سبيل المحافظة على الأسرة والقبيلة والنوع ، وما إنكار الذات ومصالحها فى سبيل تحقيق بعض الغايات الاجتماعية ، وما الإيثار وتفضيل الغير عند المخمصة وغيرها، وما المجتمع نفسه و بقاؤه ، وما عواطف الشفقة والحب والإحسان ، وما النطق نفسه فى الإنسان ، وما التفكير وتطوره ، إلا مظاهر لعمل الغرائز الاجتماعية فى الإنسان . فالإنسان بطبيعته فرد اجتماعى، وليس أحدهما فحسب ، ولا تتحقق رغباته ولا ترضى غرائزه بالإيثار أو الأثرة ، ولكن بإشباع الناحيتين . فالقول بأن الفرد أنانى فحسب قول ينكره الواقع وتنفيه طبيعته .

٢ — المذهب الجمعى :

يرتبط هذا المذهب الاجتماعى ارتباطا وثيقا بالفلسفة المثالية التى ترى ، فى جملتها ، أن الحقيقة الكاملة هى الكل الكامل ، أو الكل المطلق الذى لا كل بعده ، وأن الموجودات تختلف ، فى مقدار ما فيها من حقيقة ، بمقدار قربها من ذلك الكل المطلق أو بعدها عنه . فكلما كانت أكثر عموما وأوسع دائرة كانت أقرب من غيرها إلى الكل المطلق ، أو إلى الحقيقة الكاملة ، وكانت بذلك أكثر حقيقة منه . ولما كانت الجماعة أكثر عموما وشمولا من الأفراد كانت أقرب للحقيقة منهم ، وكان حظها من الحقيقة أكثر من حظهم منها. ولذا استحقت الاعتبار دونهم ، أو استحقت ، على الأقل ، اعتباراً أكثر مما يستحقون . فالجماعة هى الحقيقة ؛ وأما الأفراد فهم تجريد منها ، وهم صور من صورها ومظاهر من مظاهرها . وأما تصرفاتهم ، وأما تفكيرهم و إراداتهم وكل

حركة يعبرون بها عن أنفسهم ، فليست فى الحقيقة إلا مظاهر لإرادة الجماعة وتفكيرها ومشيئتها . فالفرد آلة عمياء تقوم بتنفيذ رغبة الجماعة و إرادتها وكل ماتراه ضرورى التنفيذ . وأفعاله كلها أثر للوراثات العضوية التى انتقلت إليه من الأسلاف ، وللتجارب الماضية القريب منها والبعيد ، ولعمل البيئة الحاضرة. وليس فيه شىء نفسى بعد ذلك غير متأثر بالبيئات الخارجية ، اللهم إلا أن تكون قوة مجردة لا تمت إلى المادة بصلة ، وهى ما قد يسمى « هو فى ذاته » ، بيد أنا لانعرف عنها شيئا ولا نقدر أن نعرف عنها شيئا .

ولاشك أن الفرد يرث عن آبائه وأسلافه غرائز وميولا تهديه إلى نوع معين من التصرف وأسلوب خاص فى الحياة يتناسب معه . بيد أن هذه الميول الموروثة لم تكن فى الأصل من الأمور المكوّنة لطبيعة الإنسان ، لأنها أثر لانفعال الأسلاف بقوى البيئات الغابرة التى عاشوا فيها أو سبقت وجودهم . فلقد ضغطت قوى البيئات الغابرة على القوى الكامنة فى الأسلاف ، فوجهتهم نحو نوع خاص من التصرف وأسلوب خاص من العيش يتناسب مع الأوضاع التى كانوا يعيشون عليها . ثم أصبحت هذه الخلال والميول ، بطول العهد وتقادم الزمن ، من المعانى النفسية للفرد التى تنتقل منه إلى الأعقاب . فلا ترجع الاختلافات الموجودة بين الأفراد والأنواع والجماعات فى أصلها إلى الأفراد الذين يظهرونها ، ولكنها ترجع إلى الحالات الاجتماعية وإلى الوراثة وإلى الطبيعة الجغرافية . أو بعبارة أخرى ، لا ترجع هذه المفارقات إلا إلى الحقيقة الموجودة خلف الأفراد ، أو إلى الجماعة. وتلك الجماعة هى الموجه الأول للعقل الفردى، وهى التى تدفعه نحو أسلوب معين من الحياة ، بما فيها من تقاليد وعادات وقوانين.

فهى التى تكون النوع الخاص من تجاربه ، والكيف الخاص من عاداته وأخلاقه . أو هى التى تجعله فردا له تجارب وله شخصية وتاريخ .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أن أرباب هذا المذهب لاينكرون قوة الابتكار والابداع فى الأفراد بهذا القول . فقد يجدد الفرد ويبتكر ، وقد يرى أسلوبا من العيش جديدا يكون أكثر سموا من التراث المأثور والعادات الموجودة . بيد أنهم يقولون ان القوة النفسية التى تلهمه هذا النوع من الابتكار ليست قوته الفردية ومقدرته الشخصية ، ولكنها أثر لدوافع خارجية ؛ ألا وهى « روح الجماعة » التى ملكته فى تلك اللحظة المعينة ، وتغلبت عليه ، فوصلت عن طريقه إلى هذا الكشف الجديد . فهو مظهر لعمل روح الجماعة فحسب ، وهو القالب الذى لبسته روح الجماعة عند الابتكار فحسب . وقد يقال حقا إن التجديد لم ينشأ إلا عن قوة نفسية للفرد المجدد ، وعن إدراك منه دقيق لطبيعة العالم الذى يعيش فيه ولما فيه من محاسن ومساوىء ، وعن مقدرة على تصور المستقبل حاضرا ، وتخيل حياة مستقبلة ذات أوضاع خاصة ، ثم مقارنة هذه الأوضاع بعضها ببعض ، واستخلاص الأصلح منها . بيد أن ذلك كله ليس إلا من عمل البيئة . فليست القوة النفسية التى تحلى بها وأدرك بها ذلك الأسلوب الجديد من الحياة ، وليست المقدرة على تخيل نوع جديد من العيش ومقارنته بالحاضر ، وليس كل ماجعله هذا النوع الخاص من الفرد ، إلا نتيجة لعوامل الوراثة والبيئة . فهو آلة أو مظهر « روح الجماعة » الحاضر منها والغابر ، وليس له قوة فردية ذات إبداع وابتكار .

ولما كانت الجماعة هى الحقيقة كان من الطبيعى أن يتحدث أرباب هذا

المذهب عن « عقل الجماعة » أو « روحها » أو عن « الإرادة العامة » لها ، أو عن « العقل الكلى » ، كأنه شيء موجود حقا ، ومغاير لعقول الأفراد الذين تتكون منهم الجماعة . فليس العقل الفردى ، إلا جزءا من مجموعة الأفكار الكلية التى تكون الحياة الثقافيـة للجماعة ، أو مظهراً لتلك المجموعة . فهو متوقف فى وجوده عليها . وأما العقل الكلى فهو حقيقة فى نفسه بقطع النظر عن هذا الفرد أو ذاك ممن يساهمون فيه ؛ أو أنه ، على الأقل ، أقرب إلى الحقيقة من العقل الفردى ، لأنه أكثر منه عموما . فيمكن اعتبار الجماعة عقلا كبيرا قد تكون من خليات شتى ، وهى عقول الأفراد . وهذا العقل الكبير هو الذى يتملك الأفراد ويوجههم فى تصرفاتهم الاجتماعية والفردية .

ويتبع هذا الشرح للجماعة ، أو يسير معه جنبا إلى جنب ، نظم سياسية وقوانين للسلوك ومثل عليا ، يجب على الأفراد أن يخضعوا لها فى سلوكهم مع الجماعة . وهى تناقض تلك التى رأيناها فى المذهب الفردى . فلقد كان الخير كل الخير هناك ، كما رأينا ، أن يوجه المرء كل جهوده الفردية وقواه الشخصية نحو تحقيق مايعتقد أنه أكثر نفعا له وتحقيقا لمصالحه ، معتقدا أنه بارضاء ميوله الشخصية واشباع غرائزه وخدمة مصالحه ، يخدم الجماعة على أحسن الوجوه وأكملها . وأما هنا ، فالخير كل الخير أن توجه جهود الفرد وقواه نحو ماهو خير للجماعة ، على اعتقاد أنه بتحقيق أغراض الجماعة ، يحقق أغراضه الشخصية ومصالحه الفردية . ولما لم يكن إلا جزءا من كل حقيقى أو مظهرا له ، لم يكن له أن يتحكم فى أخلاق الجماعة وعاداتها ، لأنه ليس له من المقدرة ، وهو جزء ، مايمكنه من أن يرى وجهة نظر الكل ، ويدرك غاياته ؛ فلابد أن تكون أحكامه قاصرة

وسقيمة عليلة . لذلك كان من الخير للفرد وللجماعة أن يتحلى الفرد بالطاعة والرضا بما أوتى من أعمال ، وأن يؤدى وظيفته الاجتماعية على أحسن الوجوه وأكملها فى حدود المركز الذى وضعه فيه القدر ، أو وضعته فيه الجماعة .

ولكن ليس معنى هذا أن يبقى الناس جميعا فى الساقة، منتظرين أن توجه إليهم الأوامر وتحدد مراكزهم بالجماعة، فذلك أمارة الانحلال، ونوع من الفناء لايمكن أن تنهض به جماعة . فلابد أن يكون من بين أفراد الجماعة أفراد قد تحلوا بمواهب وقوى طبيعية ، ولهم من إلهامهم القوى ، وروحهم الصافية مايمكنهم من أن يروا حاجات الجماعة ،ويدركوا آلامها وآمالها، ويتبينوا أهدافها ، فيقودوها على الصراط السوى إليها ، ومن أن يساعدوها على النهوض بها فى ثقافاتها ، وعلى المحافظة على كيانها ووحدتها . وهؤلاء هم أرباب الحل والعقد ، وهم المعبرون الطبيعيون عن « روح الجماعة » ، وهم العقل الحقيقى للجماعة . فهم أهل الزعامة والرياسة وأولوا الأمر والنهى . وأما غيرهم فأهل الخضوع والانقياد والطاعة العمياء . وبعبارة أخرى ، ان « روح الجماعة » لاتتمثل إلا فى افراد قلائل ، فينبغى الخضوع لهم والوقوف عند توجيههم . وبهذا ينقسم الناس إلى طائفتين بالطبيعة ، توجِّه احداهما وتوجَّه الأخرى .

والغريب فى هذه النظرية من ناحيتها السياسية انه يمكن ان يستغلها نوعان متباينان من الأفراد ، ويمكن ان تشهد للحكومات القائمة وللثورات عليها . فلا شك أنها تناسب الحكومات الفعلية للأفراد التى تعتبر نفسها المعبر الحقيقى عن « روح الجماعة » ، وبهذا تكون نظرية محافظة تدعو إلى الابقاء على الحكومات الفردية القائمة ، لأنها أولى الناس بالتعبير عن « روح الجماعة » .

ولكنها ، مع ذلك ، تناسب الثوار على القديم الذين يزعمون أن لهم رسالة يعيدون بها مجد مجتمعاتهم وينهضون بها إلى المستوى اللائق بها ، والذين يرون أنهم المظهر الحقيقى « لروح الجماعة » ، لأنهم أقدر من غيرهم على تصور آلامها وآمالها وبناء مستقبلها . وبذا تكون نظرية ثورية تدعو إلى التحلل من القديم ، وتتطلب من الجماهير أن تخضع للنظم والقوانين التى يسنها هؤلاء الثوار ، وتطيعها طاعة عمياء . ونظرية « هيجل » أوضح مثل لذلك . فقد كانت نظرية مثالية تناسب قوانينها الخلقية الحكومات القائمة فعلا ، ولكنها غدت بفعل « كارل ماركس » نظرية مادية تناسب قوانينها الخلقية الثورات التى تقلب هذه الحكومات . وذلك وحده كفيل بأن يبين لنا القيمة الحقيقية لهذه النظرية ، وأنها عديمة الجدوى كنظرية تطبق فى الحياة العملية .

وكما أن النظرية الفردية شجعت الاثرة إلى حد كبير ، وقوت الروح الفردية فى الجماعة تقوية أدت فى النهاية إلى انحصار السلطان فى ايدى الاغنياء وارباب الاموال ، فان هذه النظرية شجعت كثيرا من الطموحين على ان يدعوا لأنفسهم شيئاً من القداسة وقوة الالهام ، وعلى ان يصفوها بكثير من الصفات التى لايكاد يتصف بها إنسان . وبذلك يرون لأنفسهم حقا شرعيا وطبيعيا يخول لهم التحكم فى الجماعة والتسلط عليها ، فيصبحون حكاما مطلقين . وقد يكون لها اثر عكسى على الجانب الآخر ممن لايؤمنون بأنهم اتصفوا بمثل هذه المواهب ، فتشجع بعض الافراد ، او الجمهور من الجماعة ، على ان يتهاون فى استعمال مواهبه الطبيعية ، وعلى ان يقبل ، من غير روية وتدبر ، كل مايوحى به الزعماء والرؤساء فيصبح آلة عمياء من غير ضمير يزجره او عقل يوجهه .

٣ — النتيجة :

ولسنا الآن فى حاجة بعد هذا البيان أن نقف طويلا ناقدين هاتين النظريتين ، النظرية التى تقدس الفرد على حساب الجماعة ، والنظرية التى تقدس الجماعة على حساب الفرد ، ومبينين كيف أن كل واحدة منهما قد بنت فلسفتها الاجتماعية على أسس « سيكلوجية » خاطئة . فانه من المسلم به أن الفرد يولد مزودا بكثير من الميول والغرائز ، وله مع ذلك شخصيته الناشئة عن فعله الاختيارى وإرادته . فمن أغفل واحدة منها فقد أغفل ناحية مهمة من نواحى الإنسان . وليست مهمة الجماعة الإنسانية قتل الميول والغرائز فى الأفراد ، ولو حاولت ذلك لكان نصيبها الإخفاق ، أو لأعدمت هؤلاء الأفراد . ولكن تنحصر مهمتها فى تهذيب هذه الميول وتعديل عمل الغرائز الاجتماعية والفردية . والإنسان ، بعد هذا ، أنانى بطبيعته . ولا يقدر على إشباع أنانيته إلا باشباع ميوله الاجتماعية ، ولا يكمل من شخصيته إلا ضمن بيئة اجتماعية قد تبادلت معه المصالح والرغبات ، واستجابت له واستجاب لها . وإن شئت فقل انه لا يكمل إلا إذا أرضيت كل ميوله واتجاهاته الطبيعية ، فترضى غرائزه الفردية مع الأخرى الاجتماعية . ولو أغفلنا هذه أو تلك لأوجدنا أفرادا معاندين لنا بطبيعتهم ، ومنتهزين سنوح الفرص لهدم نظام لا يسمح لهم بتنفيذ مقتضيات غرائزهم ، وبذلك تنهار الجماعة ، فلا « اجتماعية » ولا « فردية » .

وانه لمن العسير ، إن لم يكن من المحال ، أن يبرهن على أن الفرد هو الحقيقة الموجودة فحسب ، أو أن الجماعة هى الموجود الحق فحسب . فما الجماعة إلا الأفراد المجتمعة ، وليس هناك شىء وراء الأفراد يمكن أن يسمى جماعة ؛ وما الأفراد

إلا الجزئيات ــ لا الأجزاء الداخلة فى تكوين الجماعة . فإذا انهار هذا أو ذاك فقد انهار البناء كله . فالجماعة الأفراد ، والأفراد الجماعة . وعلى هذا الأساس يجب أن تبنى النظم الأساسية والعلاقات الاجتماعية والقوانين الخلقية . فكلاهما حقيقة واقعة ، وهما بعد ذلك حقيقة واحدة . والمقابلة اعتبارية وليست حقيقية . وليس العناد بين الأفراد والجماعة ، ولكنه قد يكون بين الفرد والفرد فى الجماعة ، أو الفرد وسائر الأفراد من الجماعة .

وأخيرا ، ليس هناك من برهان على وجود شيء خارجى زائد على الأفراد يسمى « عقل الجماعة » أو « روح الجماعة » أو « ارادة الأمة » . نعم قد تتصرف الجماعة كوحدة عقلية وعضوية ، وتشعر بشعور واحد مشترك . ولكن ليس معنى هذا أن لها عقلا آخر غير عقول أفرادها . وأما تصرف الأفراد فى الجماعة تصرفا يختلف عنه فى ظروفهم العادية فيمكن فهمه من ناحية نفسية أخرى أقرب من هذا الفرض إلى الصواب . فيفسر ، كما ذكرنا آنفا ، بأن الفرد فى الجماعة قد يتصرف تحت ضغط بعض الدوافع التى تثير فيه ما يسمى « بالمشاركة الوجدانية » ، كعدوى التثاؤب سواء بسواء . فيميل الفرد بطبيعته فى مثل هذه الظروف نحو مشاركة الآخرين فى انفعالاتهم وأفعالهم ، ويكون حضور الجماعة عاملا مثيراً لغريزة المشاركة هذه ؛ فهو ، حين ينفعل ، لا ينفعل إلا لوجود تلك الدوافع الطبيعية .

ولا شك أن هناك كثيراً من الآراء الاجتماعية الناشئة عن احتكاك العقول بعضها ببعض ، ولكنها نتيجة لاقتراح بعض العقول الفردية . فيظهر رأى من الآراء ، فينقده أحد العقول ، ويمحصه ثالث ، ويهذبه رابع ، وهكذا ، حتى يختمر الرأى وينضج ، ويبدو صالحا لأن يوجههم فى حياتهم العملية . فتقبله العقول ،

وتشترك فى تنفيذه ، لا لأنه نتاج عقل أكبر من عقول الأفراد ، أو شيء وراء عقولهم ، ولكنه ثمرة عقولهم حين انتفعت بتجارب بعضها بعضا ، واستغل كل مواهب العقول الأخرى . فهو نتاج عقول فردية لأفراد الجماعة كلها أو بعضها .

مراحل الشعور بها

قد رأينا أنه من الشروط الأساسية التى يتوقف عليها تحقيق مانسميه جماعة أن يوجد عند الأفراد نوع من الشعور بها و بأهدافها ، فيشعر المرء بنفسه وبأنه بين جماعة ذات صلة محدودة به ؛ فإذا لم يوجد ذلك الشعور لم تتحقق الجماعة بالنسبة للفرد . ويتحدث العلماء عن مراتب لهذا النوع من الشعور . فيتحدثون عن مراحل للشعور الفردى الذى يوجد عند المرء نحو الجماعة التى يعيش بينها ، والذى يكيف أعماله فيها ، ويحدد تصرفه نحوها ، و يذكرون أنواعا متمايزة من الإدراكات يمكن أن نرجعها إجمالا إلى ثلاثة أنواع ، ونسميها : عقلية الجماهير ، والعقلية الفردية ، والعقلية المثلى . ونعنى بالأولى تلك الحالة النفسية التى تتملك المرء حين يكون بين جماعة ثائرة غالبا ، فتجعله فرداً غير عادى فى تفكيره وتصرفه ، وعاجزا عن أن يظهر شخصيته ؛ ونعنى بالثانية تلك الحالة النفسية التى تجعل المرء يتخذ نفسه مركزا أساسيا لتفكيره ولانتباهه مهملا ، إلى حد كبير ، الجماعة التى يعيش بينها ؛ ونعنى بالثالثة تلك الحالة النفسية التى تجعل الإنسان يشبع كلا من غرائزه الفردية والاجتماعية ، ويرضى نفسه والجماعة التى يعيش بينها ؛ وهى العقلية القمينة بالإنسان .

ولسنا نريد الآن أن ندخل فى نقاش حول تعرف ما إذا كانت هذه العقليات المتمايزة مراحل تطور طبيعى فى الأفراد وفى الجماعات، فتبدأ من العقلية الأولى فى الجماعات البدائية والجمعيات الساذجة، وتتدرج فى الرقى حتى تصل إلى العقلية الأخيرة فى أرقى الجماعات المتمدينة حضارة، أو كانت درجات متعاقبة من الشعور يظهرها الأفراد جميعا فى تصرفاتهم عند المناسبات المختلفة. غير أن هذا لايمنعنا من أن نذكر ما نراه حقا فى هذا الموضوع من غير أن نقدم عليه برهانا. وهو أن هذه الحالات من الشعور ليست مراحل يتدرج فيها المرء فى بلوغه الكمال الإنسانى، ولكنها حالات يظهرها كل فرد من الناس عند المقتضيات المتعددة، ولا يثنيه عن واحدة منها أنه بلغ من الحضارة أوجها، أو أنه لايزال فى مهد الحياة البدائية. ولقد كان ذلك شعور الرجل البدائى، وهو لايزال شعور الرجل المتمدين. وإنا لنشاهد العلماء والجهلاء على السواء يتصفون أحيانا بهذا الشعور وأحيانا بذاك، من غير أن تمنعهم ثقافاتهم من السقوط إلى عقلية الجماهير، أو يقف جهلهم عقبة فى سبيل وصولهم إلى أعلى مراحل الشعور الجمعى الحق، وهو الشعور الإنسانى. فهذا العالم المتبحر الذى يلجأ إليه فى المهمات، ويفنى حياته مجاهدا فى سبيل الأمة، لا يبغى على ذلك جزاءا ولا شكورا، كثيرا ماتتملكه عقلية الجماهير، عند ما يثار ذلك الشعور منه، فيشارك غيره، عن غير قصد، مشاركة وجدانية فطرية، ويتصرف كما يتصرف أقل فرد فى الجماعة. وكثيرا ما يكون أنانيا حتى فى تضحيته.

ولكن لامراء فى أن بعض هذه المراحل أرقى من بعض من الناحية الاجتماعية، وأكثر نفعا للفرد وللبيئة. فعقلية الجماهير، التى لا تظهر فيها

المميزات الفردية ، والتى تتغلب فيها النزعات الوجدانية ، تعتبر أدنى الدرجات ؛ وهى إلى جماعة الحيوان أقرب منها إلى الجماعات الإنسانية . والعقلية الفردية خير من سابقتها ، لأنها تبرز الشخصيات المتمايزة ، بيد أنها لا تشبع غرائز الإنسان الاجتماعية ، ولذا كانت أقل درجة من الشعور الأخير الذى هو المثل الأعلى للجماعة الإنسانية ؛ وفيه يكون كل فرد شاعرا بشخصيته و بشخصية غيره ومقدرا لقيمته ولقيم غيره ؛ و بذا تكون الثقة متبادلة و يكون الانسجام كاملا. و إذا ما وصلت الجماعات الإنسانية إلى تلك الغاية فقد حققت أسمى نوع من أنواع الحياة الاجتماعية الممكنة للإنسان .

١ — عقلية الجماهير :

قد يكون من الواضح الآن بعد كل ما ذكرنا فى شرح طبيعة الجماعة أننا لا نعنى بعقلية الجماهير عقلا عاما يوجد حين يجتمع الناس فى صعيد واحد ، فيتملكهم جميعا ، ويوجههم فى حركاتهم وتصرفاتهم ، ولكننا نعنى بها عقلا فرديا ، أو شعورا فرديا ، يتصف به بعض الأفراد حين يكونون بين جماعات تريد أن تتجه اتجاها معينا . وهنا يشعر المرء بحضور الجماعة ككتلة تحيط به ، فلا يكاد يميز فيها فردا بعينه ، بل لايكاد يتوجه انتباهه إلى الأفراد أنفسهم ، إلا إذا كانت لهم أهمية خاصة فى الحياة العقلية للجماعة ، وفى تكييف اتجاهاتها ورسم سياستها . ولا يتوجه انتباهه ، مع هذا ، إلى هؤلاء الخواص كأفراد ، ولكن كمثيرات تثير منه انفعالا خاصا ، و بواعث تبعثه على أن يؤدى فعلا معينا أو يقوم بحركة خاصة . فشعوره كله مركز نحو متابعة الجماعة فى أقوالها

وأفعالها؛ وكثيرا ما يتابعها بسبب المشاركة الوجدانية الفطرية فحسب ، من غير أن يكون له تفكير سابق ، أو رغبة فى إرادة المتابعة ، بل يجد نفسه هكذا منساقا للمتابعة .

ومن البديهى أن الأفراد جميعا لا يصلون بالضرورة إلى هـذه الدرجة ، فقد يكون بينهم من هو حاضر الذهن ، وشاعر بنفسه و بشخصيته و بكثير ممن حوله من الأفراد . ولكن على الرغم من شعوره هـذا ، وعلى الرغم مما يبديه من مقاومة ، فإنه كثيرا ما يميل أخيرا نحو عقلية الجماهير ، فيحذوحذوها، و يتصرف بتصرفها . و يجد نفسه مضطرا ، تحت ضغط عوامل نفسية لايقدر على دفعها وفهمها ، لأن يجارى الجماعة فيما تقول وفيما تفعل ، فيتنازل عن عقله وتفكيره ومسئوليته الخلقية ، و يتقبل كثيرا من الأفكار الضعيفة ، وخاصة ماتوجه منها نحو الوجدان ، فأثاره ؛ وكثيرا ما يقوم ببعض الحركات التى قد لايفعلها وهو فى ظروفه العادية . وذلك لأن تصرفاته ليست فى الواقع مظهرا لإرادته واختياره ، أو أثرا لشخصيته ، ولكنها مظهر لإرادات أخرى وشخصيات أخرى دعته فاستجاب لها . فهو منفعل تنفذ الجماعة أغراضها عن طريقه ، و إن بدا فاعلا مختارا . وهو ، فى جميع تلك الحالات ، غير شاعر بأنه مغلوب على أمره ، ومضطر لأن يتابع الجماعة . وعلى الرغم من أنه إنما يقبل بعض الآراء دون بعض ، لأنه رأى الجماعة التى هو منها ، فإنه مقتنع فى ذلك الوقت بأنه لم يفعله الا لأنه المنطق الوحيد الذى تدعو إليه الحالة ، والذى يخدم مصالحه الشخصية ، أو مصالح الجماعة نفسها .

وتغلب تلك الحالة من الشعور الجمعى على الجماعة أوقات الإحن والثورات،

أو التظاهر المشترك لأمر من الأمور . فتتغلب فى أوقات الثورات السياسية أو الاقتصادية ، أو ثورات بعض الطبقات ضد بعض ، وتكون هى الشعور القوى للمتظاهرين جميعا ، وإن كانوا لا يدركون ذلك . وبعبارة أخرى لا تتغلب تلك الروح ، وتكون الدافع إلى الحركة إلا فى الجماعات التى قد تسمى جماعات موقتة ، أو الجماهير من الجماعات الدائمة حين تثور موقتا بقصد تحقيق غرض من الأغراض المشتركة . وسنشير إلى الفرق بين الجماعات المؤقتة والجماعات الدائمة وخصائص كل منهما بعد ذلك .

ولا شك فى أن تلك الحالة من الشعور أدنى مراحل تطور حياة الفرد وحياة الجماعة ، لأنها احدى المظاهر النفسية لفعل الغرائز الاجتماعية فى الإنسان التى لم يدخلها شىء من التعديل والتهذيب . وفيها يكون المرء مغلوبا على أمره ، ومندفعا إلى كل ما توحى به وجداناته من غير روية وتفكير . فلا تظهر فيها شخصيته أو فرديته التى هو بها إنسان . ولذا كانت أكثر مناسبة للحيوانات ذات الغرائز الاجتماعية منها إلى الانسان .

---

٢ — العقلية الفردية :

وهى تلك الحالة النفسية التى لا يكون الفرد فيها مدفوعا إلى العمل بغرائزه الإجتماعية ، أو مغلوبا بشعور الجماعة ، أو بانفعالات وجدانية ، ولكنه يعمل بشىء من التفكير والروية ؛ بيد أن الدافع الأصلى هو غرائزه الفردية وميوله واتجاهاته الشخصية . فهو مدفوع دفعا أنانيا بغرائزه الفردية التى دخلها شىء من التهذيب والتعديل . فيشعر الفرد فى الجماعة بنفسه كشخص له واجبات

وحقوق ومطالب وأغراض ، وله قوى تدعوه إلى إثبات وجوده وتقرير ذاته وإحاطتها بمظاهر المنعة والقوة ؛ ويشعر كذلك بالأفراد الذين يوجدون حوله ، ولكنه لايعيرهم كثيرا من الاهتمام ، ولا يوجه عنايته ، ولا يركز اهتمامه إلى على نفسه وأغراضها . ولكنه قد يشعر مع ذلك بالعطف على كثير من أفراد الجماعة ، وقد يساعدهم ويحسن إليهم ، وقد يبدو مضحياً فى كثير من الحالات ، ولكن الدافع له فى جميع الحالات هو نزعاته الفردية . فهو يفعل هذا أو ذاك ليحيط نفسه بسياج منيع الجانب من القوى الأدبية أو المادية . فهو أنانى فى أثرته وفى إيثاره .

ولا شك فى أن هذه المرحلة أكثر تطوراً من سابقتها ، لأنها تبين شيئاً من المقدرة الذاتية والشخصية الانسانية ، ولأن الدوافع فيها قد ارتقت عن أن تكون دوافع فطرية فحسب ؛ إذ أنها غرائز فطرية قد تهذبت ، وتحدد لها غرض مقصود ، وراء مجرد الدوافع الغرزية التى هى تقرير الذات والمحافظة عليها . بيد أنها لاتزال أقل مما يرجى للانسان من كمال ، وأقل من أن تشبع اتجاهات الانسان كلها . فالانسان الأنانى ناقص وشاذ ، فلا يرقى به مجتمع ، ولا تكمل له شخصية ، كما أن الانسان المؤثر كل الايثار كذلك . والمجتمع الناهض هو المجتمع الذى يتكون من شخصيات مثلى ؛ وهى الشخصيات التى احترمت ذواتها واحترمت غيرها من الذوات ، وآمنت بحقوقها وبحقوق غيرها ، وعملت حقا لاعطاء كل ذى حق حقه . وتلك هى المرحلة الأخيرة للتطور الانسانى فى الجماعة . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن جمهور الناس وغالبهم مدفوع ، فى كثير من الأحيان بالنزعات الفردية ، وأن الاتجاهات المسماة بالاتجاهات المثالية ،

وباتجاهات التضحية ، إنما تفعل غالبا بدافع الأنانية المحضة عند بعض الناس ، وبدافع المصالح الاجتماعية ، لأنها أيضاً مصالح فردية عند كثير منهم ، ولا تفعل، لأنها المثل الأعلى ، إلا بالخواص الذين يكادون يعدون على الأصابع فى كل عصر من عصور التاريخ ، أو لايكادون يوجدون فى بعض عصوره . فالدافع ، غالبا ، هو الاتجاه الشخصى ؛ والمواطن الطيب هو الذى لا تخالف أنانيته مطالب البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها ، بل يتنازل عنها كلها ، أو يوفق بينها و بينها .

٣ — العقلية المثلى :

وهنا لا يكون المرء مدفوعا إلى الحركة بوجداناته مشاركة للجماعة الثائرة، أو بغرائزه الفردية واتجاهاته الأنانية ، ولكنه يعمل بدافع الغرض الاجتماعى الذى جعل من الأفراد جماعة ، والذى يحقق مصالح الفرد ومصالح الجماعة . فيعترف الفرد بنفسه و بغيره و بالهدف المشترك و بما بينه و بين غيره من علاقات. ولا يحترم نفسه أو زوجه مثلا فحسب ، بل يحترم النفوس الأخرى والزوجات الأخريات ، ويحترم الزوجية كذلك ؛ أو يحترم كل العلاقات الاجتماعية التى يراها المجتمع قمينة بالاعتبار . ولكن ليس معنى هذا أنه لايمكن أن يوجد شىء من الخلاف أو العناد بين أفراد مثل هـذا المجتمع ، فإن ذلك أمر يكاد يكون محالا فى أى مجتمع من المجتمعات الإنسانية ، وقد يكون الخلاف والتشاحن والتعاند أمارة الحيوية فى الجماعة ؛ وقد يكون ضرورة توحى به مصلحة الجماعة. بل المراد أن الخلاف مهما اشتد بين الأفراد فى مثل هـذه الجماعة لايمكن إلا أن يكون خاضعاً لهدفها الأسمى وغرضها الرئيسى ، فيختفى ، أو يكمن ، حين يهدد

ذلك الغرض الأسمى ، وترجع الوحدة والانسجام ؛ فهو اختلاف يهدف نحو تحقيق الغرض المشترك ، شأنه فى ذلك شأن حالات الائتلاف . فالباعث على الائتلاف وعلى الاختلاف هو المصلحة العامة ، لا الأغراض الفردية .

وتلك ، ولا شك ، مرحلة عليا من مراحل تطور العقل الإنسانى وتطور حياة الجماعة . وذلك لأن الفرد لا يحتفظ فيها بشخصيته فحسب ، بل يجد نفسه فى وضع يكون فيه من العوامل التى تساعد الآخرين على الاحتفاظ بشخصياتهم، وعلى النهوض بها حتى تبلغ كل مايمكن لها من كمال ، ويكون فيه من الأشخاص الذين يجدون من البيئة كل عون ممكن حتى يبلغ الهدف الذى ترمى إليه ذاته . وما دامت المساعدات متبادلة ، وما دامت المصالح مشتركة ، وشعر الأفراد بها على هذا النحو ، وما دام الأفراد يؤمنون بأن مصالحهم الفردية منسجمة مع مصالح الجماعة ، وأنها لاتقضى إلا بمساعدة الجماعة ، ويعملون على هذا الأساس ، فستتطور القوى النفسية لكل فرد فى الجماعة وتقوى ، ويصبح أكثر قدرة على إشباع رغباته وقضاء حاجاته من ذى قبل . وتكون الجماعة كذلك مقضية الحاجات ومشبعة الرغبات . وذلك هو خيرما تصبو إليه الجماعات الإنسانية .

أنواع الجماعة

قد رأينا أن كلا من الاجتماع الصادفى والاجتماع الجغرافى لأى عدد من الناس لا يحقق لهؤلاء الناس وصف الجماعة ، ما داموا غير مجتمعين اجتماعا نفسيا ، وغيرشاعر بعضهم ببعض ، وبالهدف المشترك الذى يرمون إليه جميعا . فالذى يكسب الأفراد من الناس وصف الجماعة هو وحدة الهدف مع الاجتماع

المكانى . بيد أن الأهداف التى ترمى إليها الجماعات يمكن أن تكون أهدافا مؤقتة وأن تكون أهدافا دائمة ؛ فتوجد الأولى جماعات مؤقتة ، وتوجد الثانية جماعات دائمة . وبذا أمكن تقسيم الجماعة إلى جماعات مؤقتة وجماعات دائمة . فإذا ما اجتمع الأفراد بقصد الدوام والاستمرار ، ولتحقيق غرض يبقى مقصودا ومحتاجا إليه ما دام الإنسان ، فالاجتماع دائم ، والجماعة أبدية ما دام الانسان . وتلك هى الجماعات الانسانية الطبيعية من أسرة ، وقبيلة ، وشعوب ، وأمم . ولكن قد تتكوّن من هذه الجماعات الدائمة جماعات أخرى لتحقيق غرض خاص ، أو لتنتزع من الدولة حقا خاصا : فتقوم طبقة العمال طالبة زيادة الأجور ، ويقوم جمهور من موظفى الدولة طالبا أن تزيد مرتباتهم ، ويقوم بعض المصلحين طالباً إدخال نوع معين من مواد التعليم فى مناهج الدراسة فى المدارس . فتلك جماعات أيضا ؛ ولكن هدفها خاص ، وله غاية زمنية ينتهى غالبا بانتهائها . فهى جماعات مؤقتة ومتغيرة ؛ وهى فى حالة استقرارها وهدوئها لا تكاد تختلف فى خصائصها عن الجماعات الدائمة ؛ بيد أنها تختلف عنها حالة ثوراتها وعملها لتحقيق أهدافها لأنها ، وقت الثورة ، ذات خصائص لا يمكن أن تتصف بها جماعة ثابتة مستقرة ، اللهم إلا أن تكون وقت فوران الشعور الوطنى ، حينما يوضع موضع الاختبار ، حين يهاجم العدو ، أو تكون الجماعة محفوفة حياتها بالمخاطر . فالجماعات التى جمعها هدف مؤقت ، أو الجماعات وقت تجمعها وثوراتها يكون لها طابع خاص وتصرف خاص ناشىء عن نوع حادمن الشعور أوجده ذلك الاجتماع ؛ وهو يخالف فى خصائصه طابع الجماعات المستقرة وتصرفاتها : ولنسم الجماعات من النوع الأول بالجماهير ، والجماعات من

النوع الثانى بالجماعات الدائمة . ولنشر ، بإيجاز ، إلى طابع كل منهما وخصائصه .

١ — الجماهير :

قد أشرنا إلى عقلية الجماهير ، وعلمنا أنه ليس هناك من عقل كلى يتحكم فى الأفراد من الناس حين يجتمعون فى صعيد واحد ، ولكنه نوع من الشعور الطارىء الذى أوجدته الحالة العارضة من الاجتماع . ولسنا نعنى بالجماهير أكثر من جماعة من الناس اجتمعت فى صعيد واحد ، بغية تحقيق غرض مشترك يهمهم جميعا ، ويدفعهم إلى العمل ، فيعملون كأنهم جسم واحد . ولهذا النوع من الجماعات أمثلة شتى فى الحياة . فالمتظاهرون لأغراض وطنية أو شخصية ، والجيش حين يتحرك أو يهاج ، والأسر والقبائل حين تعترك ، والجماعات التى يثيرها خطباؤها ووعاظها ، أمثلة من هـذا النوع . وكلهم يشتركون فى كثير من المظاهر النفسية ، ويتشابهون فى كثير من التصرفات ، ويعملون كأنهم مدفوعون بدافع واحد ، ومتحركون بروح واحدة .

المرء بنفسه ضعيف لايقدر على إخضاع البيئـة واستخلاص مطالبه منها ؛ فهو لايأخذ منها إلا ماتلفظه هى ، أو تجود به عليه ، أو تسمح به قوته المحدودة. وهو ، مع ذلك ، مضطر لأن يعيش فى بيئـة إنسانية لتساعده على تحقيق شىء من مطالبه ، ولتهيىء له فرصة البقاء . بيد أنه يدفع ثمن تلك المساعدة غاليا . فحريته محدودة ، وتصرفاته محسوبة عليـه ، والبيئة دائما له بالمرصاد ، وقوانينها الصارمة تمنعه من تنفيذ كثيرمما يقدر عليه . وبعبارة أخرى، هو مسئول أمام

البيئة التى يعيش فيهـا عن تصرفاته وأعماله . ولتلك المسئولية أهمية كبرى فى بناء المجتمعات ؛ ولشعور الأفراد بها أثر كبير فى تحديد أعمالهم وسلوكهم. فنحن لانعمل كثيراً مما نريد ، لأننا مسئولون عن أعمالنا ومحاسبون عليها ، إن خيراً فخيراً ، وإن شراً فشراً . فالشعور بالمسئولية محدد للسلوك ومانع من السقوط الذى كثيرا ماتدعو إليــه الشهوات ؛ وكذا العجز من الأسباب التى تحد من حركات المرء وسلوكه . فالشخص العادى محدود فى تصرفاته بضعفه الطبيعى من ناحية، وبشعوره بالمسئولية من ناحية أخرى . فإذا ما تحرر من الناحيتين، فجاءته قوة على قوته ، ولم يكن عليــه رقيب ، حاول ، بقدر المستطاع ، إرضاء الرغبات والأهواء والأمال ، التى لا تخضع لشىء من محددات البيئة ومسئولياتها. وذلك هو مايحس به الفرد فى الجماهير . فيكتسب من وجوده بين الجمع قوة كبيرة (هى نتيجة قوته التى رفعها تشجيع البيئة ، وقوة البيئـة نفسها) تعينه على تنفيذ أغراضه ، وتغريه بالاسترسال فى ميوله واتجاهاته . ثم لا يجد ، بعد ذلك ، ما يلزمه بأن يكبت هـذه الميول والاتجاهات ، ما دام الشعور بالمسئولية غير واضح أو غير موجود . فعمل الجماعة عمل مشاع بين الأفراد ، والمسئوليات المترتبة عليه مشاعة كذلك . فلا يشعر الفرد بتبعات خاصة ملقاة عليه . وذلك يغرى بالفعل ، لأن الشعور بالتبعات هو ، كما قلنا ، عنصر مهم من العناصر التى تزجر المرء عن فعل ما لا ينبغى .

وإذا كان هـذا هو الشأن بالنسبة لكل فرد من أفراد الجماهير ، أمكننا أن نفهم السر فى أن الجماهير كثيرا ما تتصرف تصرفات غير خلقية ، وفى أن الأفراد فيها يتصرفون تصرفا يخالف اتجاهاتهم العادية . هذا من ناحية ، ومن

ناحية أخرى ، يجب أن لاننسى أن مجرد التجمهر كفيل بأن يثير عندالإنسان كثيرا من غرائزه الفطرية (وهى أبعد ماتكون ، فى تصرفها واتجاهاتها ، عن التصرف الذى تقتضيه المدنيات والمنطق المتزن) ، ومنها المشاركة الوجدانية التى تجعل المرء يشارك غيره فى انفعالاته ، على الرغم من إرادته ؛ فإذا ما انفعل أحد الأفراد فى الجمهور انفعل الجمهور كله ؛ وإذا ما تصرف بعد ذلك تبعه الجمهور . لأن ثوران الغرائز ـ غرائز الاجتماع وغرائز المحاكاة والمشاركة الوجدانية ـ عند التجمهر يجعل المرء فى الجمهور وجدانيا أكثر منه مفكرا ومريدا . فتقوى فيه العواطف والانفعالات ، وتشتد كلما اشتدت فى فرد من الأفراد المجتمعين ؛ والشخص الذى تغلب عليه الوجدانات والانفعالات يكون سريع التأثر ، كما قلنا فى الحياة الوجدانية ، وسريع التقليد وسريع الحركة كذلك . وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة للشخص الوجدانى ، وهو وحده ، فما بالك به إذا اجتمع بأمثاله فى صعيد واحد ؟ إنهم ، ولا شك ، يكونون صورة واضحة من التأثر والانفعال . لذلك لم يكن عجيبا أن نرى الانفعال الواحد يسرى فى الجماعة ساعة ظهوره بسرعة البرق ، ونرى الجمهور يموج ويتحرك حين يتحرك أحد أفراده .

ولذا كانت الجماهير أقدر على الحركة منها على التفكير ، شأنها فى ذلك شأن كل من خضع للانفعالات وتغلبت عليه النزعات الوجدانية . فمن الهين على المرء أن يحرك الجمهور إلى هذا الجانب أو ذاك ، أو أن يدفعه ليدمر وليخرب ، أو ليعمل الأعمال التى ما كان يقوم بها فى ظروفه العادية إلا بعد جهد عنيف ؛ ولكن ليس من الهين أن تجعله يفكر تفكيرا منطقيا ، أو يصغى إلى شىء من

هذا القبيل . ولذا كانت الجماهير أسلس قيادا لهؤلاء الذين يتجهون لعواطفها ووجداناتها دون هؤلاء الذين يتجهون لتفكيرها ومنطقها ، وأكثر استجابة لدواعى الهوى منها لدواعى المنطق ؛ فهى أقدر على التخريب منها على البناء ؛ وكثيرا ما يصاحبها الانتصار ، وتظفر بالمغانم ، ولكنها تعجز عن أن تنتفع بما غنمت ، أو تبنى ما خربت . وقصارى القول أنه يمكن تلخيص الخصائص النفسية لمثل هذه الجماهير فيما يلى :

١ — تغلب الروح الوجدانية على كل الأفراد فى الجماعة ، وبالتالى ، على الجماعة ، لأنها ليست سوى هؤلاء الأفراد المجتمعين .

٢ — ضعف الناحية التفكيرية فى الأفراد ، وبالتالى ، فى الجمهور الذى يتكوّن منهم .

٣ — انزواء الناحية الشخصية فى كل فرد ، وضعف الشعور الفردى ، ليحل محله نوع من الشعور بالجماعة ككتلة واحدة لايكاد يتميز فيها فرد عن فرد .

٤ — اختفاء الشعور بالمسئولية الفردية عند كل فرد من أفرادها، والشعور بالتحرر من كثير من القيود الاجتماعية .

٥ — الشعور بالقوة .

من ذلك كله يتبين مقدار الأخطار الاجتماعية التى تترتب على تغلب مثل هذه الروح على أى جماعة من الجماعات ، ومقدار صدق القضية التى تقول : إن الجماهير حمقى ، ولا تقدر على أن تتصرف فى تجمهرها تصرفا يوصف بالحسن من الناحية الخلقية . وذلك لبعدها طبعا عن التفكير ، ولتغلب الانفعالات عليها،

ولانعدام الشعور بالمسئولية . ولـكن من حسن الطالع أن التجمهر الذى تتبعه هذه الصفات من الحالات الطارئة التى تعرض للجماعات الإنسانية ، ولا تلبث أن تزول ، وأن الجماهير لاتـكون من هـذه الخصائص عادات وتقاليد . وكل ما هنالك هو حالات تعرض ثم تزول . فليس للجماهير عادات وتقاليد ، ولـكن لها حالات وأعراض . ولا تـكون التقاليد والعادات والقوانين إلا للجماعة المستقرة الثابتة ذات الطابع الخاص والشخصية الخاصة التى تميزها عن غيرها من الجماعات .

٢ — الجماعات الدائمة :

ونعنى بها تلك الجماعات التى لم يجمعها هدف عارض ، أو غرض موقت ، بل اجتمعت بقصد البقاء والدوام لتحقق غرضا باقيا ومستمر التجدد مادام الإنسان. وذلك الغرض يرجع فى النهاية إلى قصد المحافظة على بقـاء الذات وبقاء النوع وتهيئة سبل السعادة لهما . وذلك كما فى المجتمعات الإنسانية من أسر ، ودول ، وشعوب . وقد لا يكون ذلك الهدف واضحا عنـد كثير من أفراد الجماعات البسيطة ، وهى الجماعات التى ترتبط بروابط النسب والدم ، فيعتقدون أنهم مجتمعون لأنهم أقارب فحسب ، وليس لهم هدف وراء ذلك . ولـكنه هدف لاشعورى عند أمثال هؤلاء ، وسوف لايلبثون إلا قليلا حتى يصبح شعوريا أيضا ، ويتبينوا أن تلك المصالح المشتركة هى العامل الأساسى فى بقاء المجتمعات مجتمعات ، وفى تكوين الكثير منها إن لم يكن فى تكوينها كلها .

هذا ، والأسرة هى أبسط مظاهر هذا النوع من الاجتماع ؛ وفيها يتداخل الأفراد تداخلا ، يجعلهم يبدون كأنهم جسم واحد لاتكاد تتمايز فيـه الأعضاء ،

ولا تتخصص فى الأعمال ، بل يعملون جميعا ، أو يعمل القادرون منهم ، كوحدة ، فى سبيل النهوض بالجميع . وهى ، على التحقيق ، أقدم أنواع الجماعات الإنسانية. فلا تخلو منها جماعة من الجماعات البدائية والمتحضرة . فهى عنصر من عناصر الجماعات الكبيرة ؛ وذلك مشاهد فى كل مكان . ولقد كانت أقرب أنواع الاجتماع الإنسانى إلى الحالات الفطرية ، ولا تزال كذلك ؛ لأنه لم يدخل فى بنائها وفى تحديد العلاقات الاجتماعية بين أفرادها مقدار كبير من التطور ؛ وليست نتيجة لقصد أو تفكير ، بل من عمل غرائز الأبوة والأمومة . ويجد الطفل نفسه فيها متأثرا بالضرورة بما فيها من علاقات ، ومرتبطا بها ارتباطا لا يجد من نفسه قوة تبيح له أن يفصمه . فالروابط فيها روابط ذاتية قبل أن تكون روابط مصالح ومنافع . فاذا ما تطورت بعد ذلك، وهدفت إلى تحقيق المصالح المشتركة ، فهو تطور لا يلغى الروابط الذاتية، بل يسيران جنبا إلى جنب . ولاشك أنها ذات أثر كبير فى تكوين ثقافاتنا وتحديد عاداتنا وتكييف سلوكنا . وعنها تنشأ الجماعات الكبرى ؛ فتتآلف الأسر وتتصاهر ، وتتضامن العشائر والقبائل ، وتتحد القبائل وتترابط ، فتتكون المجتمعات الإنسانية الكبرى ، وتوجد الشعوب والأمم . ولا شك أن قوة الجماعات واستقرارها ومتانة ترابطها تتوقف، إلى حد كبير، على ثبات الأسرة واستقرارها وقوة الترابط بين أفرادها . فهى الوحدات التى تتألف منها الجماعة ؛ ولاشك أن قوة المركب تتوقف على قوة عناصره .

فاذا ما تألفت الجماعة ، فان الأسرة لا تفقد ذاتيتها وقوتها ، بل تظل محتفظة بمكانتها وبتأثيرها النفسى على الأفراد . فتندمج الأسرة فى الجماعة ، وتخضع لقوانينها وعاداتها ، وتحارب من أجلها ، وتنتسب إليها ، ولكن يبقى لها ، مع

ذلك ، طابعها الخاص ، وأسلوبها الخاص ، وشخصيتها الخاصة ، ويعتقد الأفراد فيها أن ارتباطهم بالأسرة أقوى من ارتباطهم بالجماعة ، أو أكثر الزاما منه . وذلك واضح بنوع خاص فى الجماعات التى لم تبلغ شأوا كبيرا فى الحضارة . إذ أن الأسر والعشائر ، فى أمثال هذه الجماعات ، تمثل الوحدات والأفراد الذين تتألف منهم الجماعة ، ولا تعرف الجماعة الفرد إلا عن طريق الأسرة أو العشيرة الذى ينتمى إليها ، ولا تتعامل معه إلا على هذا الأساس . وأما الجماعات المتحضرة فتضعف فيها روابط الأسرة قليلا ، ولكنها لاتزول . فكلما تحضرت الجماعات ، وتقدمت ، كانت وحداتها الأفراد دون الأسر والعشائر ، وكان اتصالها بالأفراد دون الأسر والعشائر ، وكان كل فرد مسئولا أمام الجماعة بنفسه ، وعن نفسه ، ولا تسأل عنه عشيرته ، أو يسأل هو عن عشيرته . وكل ذلك يضعف الروابط البدائية للأسرة . وذلك لأن المساعدة التى كان ينشدها الفرد عند أسرته أو بيئته المباشرة قد ارتبطت الآن بما هو أقوى منهما ـ بالجماعة ، وأصبح الفرد يلجأ إلى الجماعة والدولة دون الأسرة والقبيلة . وكلما تقدمت الجماعات فى الحضارة ، وارتقت فى التفكير ، ربط أفرادها أنفسهم بجماعات أكثر عموما من الجماعات التى كانوا يرتبطون بها من قبل . وهذا هو السر فى أن العظماء لابد أن يكونوا أوسع أفقا فى نزعاتهم واتجاهاتهم من قومهم ؛ وكثيرا ما يكون منهم من هو عالمى النزعة ، ويعمل لخير البشرية كلها . وذلك هو أحد مقاييس التقدم الفكرى فى الجماعة ، بل أحد مقاييس رقى العقائد نفسها . فكلما كان الدين عاما كان أكثر سموا من غيره . والدين الذى يخاطب البشرية جمعاء ، ويعمل لاسعادها ، يكون أسمى الأديان ، وأحق منها بالاتباع .

ولكن ليس معنى هذا أن الإنسان المتحضر قد يموت فيه الشعور بالأسرة

وبزوابطها، فذلك لا يكون إلا بإعدام غرائز الأبوة والأمومة فيه والغرائز الجنسية، والغرائز الاجتماعية نتيجة لذلك . وذلك إعدام له كانسان . فالإنسان ، مهما بلغ من الرقي والحضارة ، ومهما كان عالمي النزعة والاتجاه ، ومهما ربط نفسه بدول وأمم أو بالعالم أجمع ، لابد له أن يشعر بدوافع نفسية عنيفة توجهه نحو الأسرة وحياتها ، وتنغص عليه حياته ، وتجعله شاذا فى تصرفه، ان لم يعمل لإرضائها . لذلك تراه ، إذا ماحرمته الطبيعة من التمتع بذلك النحو من الحياة ، يحاول ، بقصد أو بغير قصد ، أن يعوض ذلك النقص على نحو من الأنحاء . وقد يكون من مظاهر التعويض التى يبديها ذلك الفرد شذوذه فى التصرف نحو الأشخاص الذين يتمتعون بما حرم منه من بنين أو أزواج .

فالشعور بالأسرة والارتباط بها طبيعى وغرزى ، ومن ضرورات تقدم الجماعة كذلك . ولم يكن افلاطون على حق ، حين طلب من الحكام أن يترهبوا ، وأن يباعدوا بين أنفسهم و بين حياة الأسرة ، فلا يكون لواحد منهم أسرة خاصة ؛ فان من لم يتذوق حلاوة حياة الأسرة ومرارتها لايمكن أن يكون بحال ما ذلك الحاكم الذى يبغيه افلاطون ، إذ تنقصه الخبرة والمران فى بعض جوانب الحياة من ناحية المعرفة ، وتكبت عواطفه ووجداناته ، ولا تشبع غرائزه ، فينزل عن المستوى العادى للانسان ، من الناحية الوجدانية أيضا . فإذا ما انحط عن رعيته علما ووجدانا ، فكيف يكون مشرعا ؟ وكيف يفهم آمالهم ويعمل لإرضاء رغائبهم؟ ان بعده عن هذا لايقل عن بعد هؤلاء الذين انغمسوا فى شهواتهم الفردية ؛ فكما أن هؤلاء لايصلحون عنده حكاما لأنهم جهلاء ومغلوبون على أمرهم ، فكذلك لايصلح الآخرون لأنهم جهلاء وغير عمليين . فالأسرة ضرورة من

ضروريات الاجتماع، وليس لانحلال الشعور بها أو ضعفه من نتيجة إلا انحلال الجماعة، أو ضعف الروابط العامة فيها ، ان قريبا و إن بعيدا .

وأما المجتمع الإنسانى المكون من أسر أو قبائل أو جماعات فهو أكثر تطورا من الأسرة والقبيلة ، و يبدو فيه كثير من العمل الإرادى . فالإنسان مدنى بالطبع ، ومحتاج للتعاون ؛ وقد لا يجد ما يشبع رغبته فى البيئة التى يعيش فيها ، فيدفعه هذا إلى أن يهاجر ؛ وقد لا تنهض الأسرة ولا تقوى على تحقيق رغباتها ، فتضطر إلى البحث عن معين بطريق المصاهرة ، أو بطريق الغزو ، أو بطريق الخضوع ، فتتضام الجماعات وتتآلف وتكون وحدة فيما بينها . و بمقدار انسجام هذه الوحدات وارتباط بعضها ببعض تكون قوة الجماعة ، و بمقدار انصهار عاداتها وتقاليدها بعضها ببعض تكون وحدتها ، وتكون شخصيتها التى تميزها عن غيرها من الجماعات .

ليس هناك من شك فى أن المرء المتنقل من جماعة لأخرى يكون كثيراً من العادات الشخصية المستقاة من هنا ومن هناك ، والتى ليست فى جملتها عادات هذه الجماعة أو تلك الجماعة . وان الشأن كذلك بالنسبة للجماعات . فاذا ما اتصلت الأسر بعضها ببعض ، وكونت وحدة فيما بينها ، واتحدت القبائل وكونت جماعة كبرى ، فانها ستكون بالضرورة بعض العادات المشتركة والتقاليد التى يخضع لها الجميع ، وستظل مع ذلك عادات الأسر والأفراد الخاصة بهم قائمة بينهم ، ومحددة لسلوكهم وتصرفهم . و يتوقف نوع التقاليد المشتركة على نوع العلاقات التى نشأت بين هذه الجماعات . فاذا كانت علاقة القهر والغلبة كانت العلاقة بين الغالب والمغلوب علاقة السيد والمسود ، و بين الغالبين بعضهم و بعض علاقة المساواة ،

وكذا بين المغلو بين بعضهم و بعض . ولكن يظل المغلوب مع ذلك محتفظا فى خاصة نفسه بكثير من عاداته الفردية وتقاليده الخاصة ، وخاصة إذا لم يكن البون بينها و بين عادات البيئة الطارئة شاسعا . ويتوقف نوع التقاليد على الطبيعة الجغرافية والاقتصادية للجماعات المتضامة أيضا ، وعلى طبيعتهم وأذواقهم .

فاذا ماتكونت العادات ، وأصبحت عرفا للجماعة ونظاما لها ، أصبحت عرفا لأعقابها كذلك . وكلما طال بها الزمن ، وطال ارتباط هذه الجماعات وأعقابها بعضها ببعض ، تحددت العادات ، واستقرت ، وأصبحت أكثر الزاما . وحينئذ يعز نقضها أو تغييرها . وكثيرا ما هلك رجال أشداء فى محاولاتهم التغيير من عادات قومهم وتقاليدهم . ولكن التغيير مع ذلك ممكن بسبب الاختلاط الثقافى بالغير و بسبب فعل الزعماء كذلك ، إذا كانت العادات المرجو تغييرها والعادات التى يراد الانتقال اليها متقاربة ، أو إذا كان التغيير فى مجرى الاتجاه ، دون الاتجاه نفسه . ولكن إذا كان التغيير فى ناحية أساسية ، ويعارض الميول النفسية كان من العسير تحقيقه . فالقديم دائما صنو النفس ، وعديل الروح ؛ والجماعات والأمم والشعوب تحب المحافظة على تراثها الفكرى ، مهما بدا بعيداً عن المنطق فى نظر غيرها ، محافظتها على بقائها .

ومن تلك التقاليد والأنظمة والعادات تنشأ شخصية الجماعة، وتتكون حياتها النفسية، التى تميزها عن غيرها من الجماعات . فتنشأ التقاليد والعادات أولا عن طباع الأفراد المجتمعين وطبيعة تربتهم وحياتهم ، ثم تتحدد على مر الزمن وتصبح أكثر استقرارا و إلزاما ، ثم تصير بعد ذلك موجهة للجماعة ومقومة لطباعها ومقوية لها ، وتجعل الجماعة تشعر بوجودها ككتلة متميزة عن غيرها ذات

خصائص وأهداف . وذلك الشعور ـ الشعور بالشخصية و بالهدف ـ المحدد للاتجاه فى الجماعة، والباعث لها على العمل المشترك ، هو الذى يسمى أحيانا بالشعور القومى ، أو عقل الجماعة . بيد أنه ، كما قلنا سابقا ، لايوجد إلا فى الأفراد الذين تتكون منهم الجماعة ، وليس عقلا عاما مغايرا لعقول الأفراد .

وضمن نطاق هـذه الجماعة توجد جماعات وجماهير : ففيها الأسر والقبائل بما لهم من نظم خاصة وتقاليد ؛ وفيها المدارس والمعاهد ؛ وفيها الطبقات الاجتماعية؛ وفيها المؤسسات التجارية والاقتصادية ؛ وفيها المنظمات والأحزاب السياسية ؛ وفيها الحـكومة ورجالها ؛ وفيها الطوائف المتعددة التى يتخصص كل منها فى ناحيـة خاصة من نواحى نشاط الجماعة ؛ وفيها الـكثير من الجماعات الموقتة التى تتكون ثم تنحل . ولـكل من هذه الجماعات الجزئية خصائص تمتاز بهـا عن غيرها ، ووظائف تقوم بهـا فى الجماعة ، ولها ، لذلك أثرها فى تـكييف سلوك الأفراد الذين ينتسبون إليها ، وفى تـكوين أخلاقهم . وقد يجر ذلك إلى إيجاد كثير من التنازع بين الجماعات والطبقات فى الأمة الواحدة ، فيؤدى إلى ضعفها وانحلالها . وبما أن التنافس بين الطبقات والأفراد طبيعى ، كان من الخير للجماعة أن تنظمه، فتجعله خادما للمجموع ، وتجعل الطبقات أداة يخدم بعضها بعضاً ، دون أن يستغل أحدها الآخر ، أو بعبارة أخرى ، كان عليها أن توجد وحدة من المتفارقات، وتسمح للمتفارقات أن تعيش محتفظة بشخصياتها ضمن نطاق الوحدة. وبمقدار ذلك التوفيق بين المتعدد والواحد يكون تقدم الجماعة ورقيها . « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر » . وذلك هو المثل الأعلى لارتباط الجماعة بأفرادها،

وارتباط الأفراد بعضهم ببعض ؛ فهم يعملون كأن لهم إدراكا واحدا وشعورا وجدانيا واحدا ، وإن تعددت الأجسام ، واختلفت العقول ، وتباينت المصالح .

تطور الجماعة ومقاييسه

كلمة التطور فى ذاتها لا تعنى التقدم وبلوغ الغاية المرجوة ، أو الانتقال إلى ما هو خير . وإنما تدل على التحول والانتقال من طور إلى طور ، أو حال إلى حال آخر ، سواء أكان هـذا التغير من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا ، أم كان عكس ذلك . فالانحطاط نوع من التطور ، لأنه انتقال من حال إلى حال ، كما أن الارتقاء نوع آخر منه ، لأنه أيضا انتقال من حال إلى حال . غير أنا سنستعمل كلمة التطور لتدل على بعض معانيها فحسب ، وهو هذا المعنى الأخير ، فنعنى بها انتقال الجماعة إلى ما هو خير لها ؛ وبذا ترادف كلمة التقدم .

فحينما نتحدث عن تطور الجماعة فإنا نعنى تطوراً يستدعى تقدما وتحسنا وأنها ارتقت فى مدارج الكمال إلى مرتبة أعلى مما كانت عليـه من قبل . ولـكن فى أية ناحية من نواحى الجماعة يكون هـذا التقدم ؟ فحياة الجماعات ، وخاصة المتمدينة منها ، ذات نواحى شتى : فهى اقتصادية ، وأخلاقية، وسياسية، ودينية؛ وقد يكون لكل واحدة من هذه النواحى معيار خاص يقاس به التقدم والانحطاط؛ وقد تتقدم الجماعة فى ناحية من هذه النواحى ، وتبقى منحطة فى نواحيها الأخرى؛ وقد تتقدم فيها كلها ولـكن بقدر ؛ وقد تبلغ درجة تقرب من الكمال فى ناحية، وتتساوى مع الجماعات الأخرى فى الرقى فى سائر النواحى الأخرى ، أو تنحط عنها . فلا يحق لنا ، إذن ، أن نتحدث عن تطور الجماعة من غير تحديد للناحية التى يظهر فيها هذا التطور .

هذا من ناحية ؛ ولا بد من تبيين معيار الحكم، من ناحية أخرى. فالحكم بأن هذه الجماعة متطورة أو آخذة فى سبيل الارتقاء ، و بأن تلك الجماعة آخذة فى سبيل الانحطاط والتقهقر ، يستدعى وجود معيار له ، يكون من اتجه إليه آخذا فى سبيل الرقى ، ومن نبذه آخذا فى سبيل الضعف والفناء ، ويكون من حصله قد بلغ الكمال . و بعبارة أخرى ، ان كلا من الحكم بالنجاح والإخفاق ، والتطور والجمود ، يستدعى أن يكون هناك غرض مرجو ، وهدف ترمى إليه الجماعة ؛ فإذا أصابته كانت متطورة وناجحة ، و إن نبت عنه كانت مخفقة . فما هو ذلك الغرض الأسمى الذى ترمى إليه الجماعات جميعها ؟ وما هى المثل العليا التى تبغى تحقيقها ، والتى ببلوغها أو بالأخذ فى سبيلها يقال إن الجماعة قد تقدمت أو أخذت فى سبيل الرقى والتقدم ؟ وهنا يخيل للباحث أنه لايقدر على التعميم فى الإجابة ، ولا يحق له ذلك . لأن القيم من المسائل النسبية التى تختلف باختلاف وجهات النظر ، وتختلف باختلاف الزمان والمكان ، و باختلاف الجماعة فى عاداتها ونظمها ، وباختلاف حاجياتها ونظرتها للحياة . فليس له من سبيل ، إذن ، إلا أن يستقصى الجماعات التاريخية كلها ، و يأخذها واحدة واحدة ، فيقارن حاضرها بماضيها ، ثم يحكم عليها بما حققته لنفسها من مثلها العليا ؛ ويكون مثله فى ذلك مثل الباحث فى الإنسان من ناحيته الفردية ، يحكم عليه بما يجده فيه من صفات ، من غير أن يطبق صفاته على غيره من الناس، أو يطبق صفات غيره عليه .

ومن ناحية أخرى ، لنا أن نتساءل ونقول : هل يحق لنا أن نتحدث عن تطور الجماعات وارتقائها ؟ وهل يسمح لنا الواقع بذلك ؟ فهل ترتقى الجماعات حقا؟

وهل تتحسن أحوال الإنسانية جمعاء كلما تقدم بها الزمن ، أم أنها لاتنتقل من حال إلا لما هو أسوأ منه ؟ تلك مشكلة أخرى تضم إلى المشكلتين السابقتين ، فتكون المشاكل التى تواجهنا فى هذا الباب : هل هناك تقدم حقيقى فى الجماعات؟ وفى أية ناحية ؟ وما هو معيار التقدم ؟

أما عن الأولى فلا شك فى أن هناك كثيرا من الناس الذين تجهمت لهم البيئة ، وتنكر لهم الدهر ، ولم يروا فى الحياة ، كما يقولون ، شيئاً يرغب فى البقاء فيها ، يلذ لهم أن يتنكروا لعصورهم التى يعيشون فيها ، ويحكمون عليها بأنها انحدرت إلى المرتبة الدنيا من السقوط الخلقى والأدبى ، وأن العصور الأولى كانت عصور كرم وسخاء وعطف وحب وإخلاص ، وأن العالم فى انحدار مستمر وهبوط دائم. وكتب الأدب مليئة بهذا النوع من تمجيد الماضى وتفضيله على الحاضر؛ ولقد أفاض الشعراء فيه إفاضة جعلت كثيرا من الناس يرجون أن يعود الماضى ليعيشوا فيه وليتمتعوا بمزاياه . ومن ذا الذى لم يتذمر من العصر الذى يعيش فيه، ولم يرغب فى أن تعود الأيام الخوالى حين كان الناس ناسا ؟ وأين تلك الأمة التى لم تمجد أبطالها الماضيين ، وتندبهم ، راجية إياهم أن يعودوا لينقذوا الوطن المعنى ، وليعيدوا له تاريخه المجيد ؟ ومن ذا الذى لاينظر إلى عظماء التاريخ ، ويعتبرهم مثلا ينبغى أن يحتذى،ويعتبر عصره عاجزا عن أن يجارى عصورهم الغابرة ؟ وليست هذه نظرة المتشائمين فحسب ، ولكننا نجدها عند الرجل العادى، وعند بعض العلماء أيضاً . فنجد من بينهم من ينكر التغير على الطبيعة الإنسانية، مثل (ماكيفلى) حين يقول: على الرغم من تغير التقاليد والقوانين والحكومات

التي يخضع لها الإنسان ، فإن الإنسان يظل كما هو من غير تغير فى طبيعته وفى أخلاقه وفى حكمته أو جنونه ؛ وكذا الجماعة التى تتألف من الأفراد . ونجد من يقول ان التغير ، حين يكون ، لايكون إلا لما هو أقل من ذى قبل . وذلك لما يشاهدونه من الشرور المترتبة على الحضارة الإنسانية التى قد تغرى بعض الناس بالقول بأنها تقدم . فيشاهدون أن الديمقراطية التى جلبت للفرد حريته ، وضعت القوة فى أيدى الجهلة والرعاع ، فأساءوا فى الحكم وفى توجيه الجماعة، فانحطت عن ذى قبل ؛ ويشاهدون أن التقدم فى الصناعة والتجارة الذى نمى الثروة جر معه المنافسة البغيضة ، ثم « الرأسمالية » المتطرفة ، التى أدت بدورها إلى الثورة وإلى الشيوعية . وليس الجميع إلا مظاهر من مظاهر عدم الانسجام الداخلى فى الجماعة ، وذلك مدعاة التدهور والأفول . ويشاهدون تقدما فى الاختراع والاكتشاف ، ولكنه أدى إلى شرور جسام تكاد ترجح منافعه . فأين التقدم ، إذن ، ما دامت عناصره وسائل شرور ومتاعب ؟

بيد أن ذلك كله لابد أن يعتبر نوعا من التطرف فى الاتجاه الذى نشأ عن حالة نفسية طارئة ، أو عن العجز عن مقارنة الماضى بالحاضر مقارنة موضوعية . فاذا تركنا الحالات النفسية ـ حالات التشاؤم والملانخوليا ـ جانبا ، ورجعنا إلى المقارنة الموضوعية ، وقارنا حالات جماعة من الناس فى تاريخها الطويل بعضها ببعض ، لوجدنا كثيرا من التغير الاجتماعى الذى يساعد الجماعة على بقائها ، وعلى النهوض بها فى كثير من نواحى الحياة فيها . فاذا ما فضل الماضى على الحاضر فمرد ذلك فى غالب الأحوال إلى مقارنة أحد جوانب الماضى فحسب بالحاضر ، أو إلى المبالغة فى تصور الماضى ، أو تجاهل كثير من مزايا الحاضر .

فلقد برز قدماء المصريين ، مثلا ، فى فن التحنيط والنحت وفى بناء الاهرامات ، ولكن القول بأنهم خير من الحاضر فى الصناعات جميعها أو فى جميع نواحى الحياة الاجتماعية ، من سياسية وخلقية ، قول لايبيحه المنطق وينكره الواقع . فالمصريون اليوم غيرهم يومئذ فى أساليب العيش ، وفى نظم الحكم ، وفى الاتجاه العام فى الحياة . وهى مغايرة جوهرية ، وتعمل عناصرها متضامنة على النهوض بالشعب المصرى ، وعلى تحقيق أغراضه من الحياة . فهى له ، وليست عليه . وهى ليست تغيرا فحسب ، ولكنها تغير هو تقدم .

وليس اعتبار عناصر التقدم شرا ورجوعا القهقرى ، لما ترتب عليها من قبائح وشرور اجتماعية ، إلا نوعا من التطرف أوقصر النظر . فهى خير جوهرى ، وهى خير فى نفسها ؛ والشر عارض عليها ؛ وهو فى سوء استعمالها . فالحرية الفردية خير ، لأنها تحقيق لأغراض الإنسان الطبيعية ، و بلوغ به إلى الغاية التى ينشدها كانسان . غير أنه قد يفقدها أو يفقد حياته حين يستغلها استغلالا سيئا ، و يحاول أن يتطرف فى تنفيذها ، و يكبت حريات الآخرين . فمن الخير أن تعطى الحرية الفردية ، و يبين أنها ليست تصريحا للمرء بأن يفعل مايشاء من غير وازع ، ولكنها حرية يجب أن تنسجم مع حريات الآخرين . والمخترعات العلمية خير كلها ، وليس الشر إلا فى استعمالها كذلك . وكذا الديمقراطية ، إذ يمكن التغلب على الشر الذى يصاحبها بتعليم الجهال وتثقيفهم ، فيحكم الشعب بشعب مثقف يعرف الأغراض و يحسن التنفيذ . فالتقدم حق لامراء فيه ، والعالم متطور من حال إلى حال ؛ بيد أن هذا لايعنى انعدام وجود تأخر فى بعض نواحى الحياة الآن ، أو فى جماعة من الجماعات ، أو أن الحاضر قد بلغ الغاية القصوى ، أوغاية

قصوى من التقدم ، فلا تزال هناك مراحل عليا من التقدم نتصورها ، ونرجو تحقيقها ، ولكنها لاتزال أملا من الآمال .

وأما عن معيار التطور ونواحيه ، فعلى الرغم من أن معيار القيم يختلف باختلاف الجماعات ، وباختلاف ثقافاتهم واتجاههم إلى الحياة ، فإن الناس يكادون يجمعون على غرض رئيسى يرمون إليه جميعا ، ويعملون على تحقيقه ، ولا يختلفون إلا فى نوع الطريق أو الوسيلة التى تؤدى إلى تلك الغاية النبيلة . ان الجماعة ، كما رأينا ، ضرورة من ضروريات الحياة الإنسانية ؛ فهى غاية فى نفسها ، أو أنها وسيلة الحياة ، ولكنها الوسيلة الوحيدة ، التى تساعد الإنسان على ان يحيا وتكمل إنسانيته . فالجماعة ضرورة تدعو إليها الحاجة ؛ وبقاؤها ضرورة تدعو إليه الحاجة ؛ والإنسجام بين أفرادها ضرورة يتوقف عليها بقاؤها ؛ ومدى هذا الإنسجام هو الذى يحدد مدة بقاء الجماعة جماعة ومدى قوتها ؛ وكمال الانسجام بين الأفراد هو الغاية . بيد أنه لا يكون غاية إلا إذا كان انسجاما لا يطغى على الفردية . وذلك هو المثل الأعلى للجماعة الذى تبغى تحقيقه الجماعات .

فعندما تختلف الأمم اليوم ، مثلا ، فى أشكال أنظمة الحكم : فتفضل واحدة النظام الديمقراطى ، وتفضل أخرى النظام الفردى ، أو فى الأساليب الاقتصادية : فتفضل واحدة النظام الاشتراكى ، وأخرى النظام الشيوعى ، وتفضل ثالثة المنافسة الحرة ، فانها انما تختلف فى الوسائل لا فى الغايات . وأما الغاية فواحدة ، وهى تحقيق مصلحة الجماعة العامة ، وإيجاد أرقى نوع من أنواع الحياة لها . فيرى الأولون أن النظام الديمقراطى هو الذى يحقق لهم الهدف المرجو . ويرى الآخرون غير ذلك .

ومن هذا يمكن القول بأن هناك غرضا واحدا ومقصداً عاما ترجو تحقيقه الجماعات المختلفة في كفاحها في الحياة . وهو المعيار الذي يقاس به مقدار تقدم الجماعة ومقدار انحطاطها . وهو الذي يبين نواحي التقدم كذلك . وذلك الهدف هو إيجاد نوع من « التعدد في الواحد ، والوحدة في المتعدد » . وأعني بذلك إيجاد نظام عام للجماعة تكمل فيه شخصية الفرد ضمن كمال شخصية الجماعة . فتكون الجماعة وحدة منسجمة تمام الانسجام ، ومكونة من أفراد قد كملت شخصياتهم ، وآمنوا بحقوقهم وفرديتهم ، وشعروا مع ذلك بحقوق الأفراد الآخرين وبشخصياتهم . أو آمنوا بما لهم من حقوق وبما عليهم من تبعات ، وأحب كل فرد منهم « لأخيه ما يحب لنفسه » (١) وكانوا جميعا « كالبنيان يشد بعضه بعضا » (٢) لاتعتز فيه لبنة على أخرى بمركزها أو بطبيعتها ، بل شعروا جميعا بأنهم في الحقوق والتبعات سواء « كأسنان المشط » (٣) فكانوا ، لذلك ، « كالجسد الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر » (٤) .

ذلك هو الغرض الأسمى الذي تسعى النظم الاجتماعية إلى تحقيقه ، وهو الهدف الذي تسعى إليه الجماعات الإنسانية . وكل سلوك للفرد أو للجماعة اتجه نحو هذا الهدف ، أو أوجده ، فهو عمل يستتبع تقدما . أما دواعي التفرقة ، وتقسيم الجماعات إلى طبقات وطوائف ينابذ بعضها بعضا العداء ، ويقف له بالمرصاد ، فهي دواعي السقوط والضعف ، وعوامل الانحلال ، والفناء . وبقدر قرب حياة الجماعة من هذا المثل الأعلى ، وبقدر قربها من تحقيق وحدة كاملة لاتقتل فيها الميول الفردية ، ولا تطغى على شخصيات الافراد ، يكون تقدم

---

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ من أحاديث نبوية .

الجماعة وتطورها . فتكون الحياة المشتركة متطورة أوغير متطورة بقدر ماتشبع من رغباتهم ، وتحقق من شخصياتهم وآمالهم ، وبقدر ماتسمح من الاختلافات التى تظهر من الأفراد نتيجة لما بينهم من فروق فردية ، وتنظم منها ، فتجعلها اختلافات ضمن وحدة ، وليست معولا يهدم كيان الوحدة ، وبقدر بعدها عن ذلك الهدف يكون جمودها أو انحطاطها ثم انحلالها .

وبما أن الجماعة ، كما رأينا ، ليست شيئا زائدا عن الأفراد الذين تتألف منهم، وبما أن حياتها هى حياة هؤلاء الأفراد ، فان تطورها هو كذلك تطورهم ، وتقدمها هو تقدمهم . فاذا ما أردنا أن نعرف مقدار تطور الجماعة أمكننا أن نبحث عنه فى الحياة العقلية لأفرادها . فنبحث عنه فى مقدرتهم العقلية على البرهنة وعمليات التحليل والتركيب ، وفى مقدرتهم على التوفيق بين أنفسهم وبين مايجد عليهم من طوارىء ومفاجئات، وفى مقدرتهم على التحكم فى انفعالاتهم تحكما ناشئا عن علم وشجاعة لا عن جهل وخوف ، وفى مقدرتهم على مجابهة الحياة العملية وتحكيمها فى أحلامهم وفى خيالاتهم وتصرفهم ، وفى مقدرتهم على فهم وجهات نظر الآخرين ، وتقدير حقوقهم ، عند مايقارنونها بوجهات نظرهم وبحقوقهم ، وفى مقدرتهم على أن يكوّنوا علاقات دائمة مع كل ما يجد من جماعات ، أو مع من يطرأ عليهم من أفراد ، سواء أكانوا من أبناء جلدتهم وعشيرتهم ، أم كانوا من جماعات أخرى ، وفى مقدار استقلالهم فى تكوين صلاتهم بعضهم ببعض ، وأخيرا فى مقدار شعورهم بالمسئولية نحو من يتصلون به من الأفراد . كل هذه صفات فردية واجتماعية من شأنها أن تساعد على تحقيق الغرض الأسمى للجماعة ، وهو إيجاد كتلة واحدة اختيارية من المتعدد ،

والاحتفاظ بالتعدد ضمن نطاق الوحدة . فهى ، إذن ، المعيار التفصيلى لتطور الأفراد فى الجماعة ؛ وهى ، لهذا ، المعيار التفصيلى لتطور الجماعة .

فالجماعة المتطورة هى الجماعة التى يعتبر أفرادها متطورين عند ما تقاس أعمالهم واتجاهاتهم بهذه الموازين . وهى الجماعة التى تعتبر الفرد غرضا فى نفسه: فتحترم الأفراد على السواء ، وتحمى الضعفاء والمساكين ، وتهيىء لهم مابه يعيشون ، وترحم الرعايا ، وتعطف على الغرباء ، وتحترم النساء . وهى الجماعة التى لايوجد فيها الحكم الجائر ، أو الحكم المرتجل والسياسة المستبدة ، والتعصب الأعمى ، وتفضيل بعض على بعض للأحساب والأنساب ، أو لإرضاء بعض ذوى السلطان . وهى الجماعة التى لا تموت فيها روح التجديد والابتكار بين الأفراد ، ولا تتربى فيهم روح الذل والخضوع . وهى الجماعة التى لايوجد ضمنها أفراد ، أو جماعات ، أو طبقات ، متنابذة متحاسدة ، يهدم بعضها بعضا ، ولا يرجو أحدها نفعا إلا باستئصال شأفة المخالفين . وهى الجماعة التى تنظم المنافسة ، وتقوى الشخصية الفردية ، ولكن ضمن نطاق الوحدة والانسجام . وهى الجماعة التى عمت عاداتها ، فشملت كل أفرادها ، وخففت قوانينها ، فأحبها الأفراد ، وخضعوا لها طائعين . وهى الجماعة التى لا يحس الفرد فيها بالسلطان إلا قليلا ، ولا يجد نفسه مضطرا لذلك ، لأن كل فرد فيها يعرف واجباته وتبعاته ، فيقف عندها ولا يتجاوزها .

وهى الجماعة التى لم تنقسم إلى وحدات ، ولم تنفصم عرى ائتلافها إلى طوائف وطبقات ، لكل منها تقاليد وعادات ، وتزدرى من أجلها عادات الآخرين . فليس أضر على وحدة الأمة من مثل هذا الانقسام والتفرق ، وهو

رأس كل البلايا الاجتماعية ، وسبب تصدع أركان الجماعة . فليت شعرى كيف يرجو أقوام صلاحا لبيئتهم ، ونهوضا لمجتمعهم ، إذا كانت معاول الهدم دائبة الحركة فيما بينهم ، وكانوا هم أنفسهم من الشاحذين لتلك المعاول أو الموجدين لها باختيارهم ، و بما يسنون من قوانين من شأنها أن تفرق وحدة الجماعة ، بسبب إيجاد أنواع من الثقافات متباينة لا يمكن أن تلتقى أو يفهم بعضها بعضا ؟ فلا مراء فى أن ذلك يوجد أنواعا من العادات متضاربة ، وشخصيات لايمكن أن تنسجم الانسجام الضرورى لوحدة الجماعة . والعجيب أنهم يعملون بعد ذلك لمضاعفة الهوة بتغذية تلك المفارقات وتشجيع بعض الطوائف على حساب البعض الآخر، والإغداق على البعض وحرمان الآخرين. فهم فى رجائهم غير مخلصين، أو أنهم قد ضلوا الطريق، وبعدوا عن سواء السبيل حين رسموا خطط السير للجماعة . فليست وحدة الجماعة ، كما رأينا ، وحدة عضوية أو جغرافية ، ولكنها وحدة نفسية ، تنشأ عن وحدة التقاليد والأهداف . وكثيرا ما نرى أشخاصا لايعيشون فى بعض المناطق الجغرافية أو بين جماعة من الجماعات إلا بأجسامهم فحسب ، وأما أرواحهم فهناك فى مكان آخر حيث توجد أهدافهم ويرجى أن تتحقق أغراضهم . فهم غرباء فى المواطن التى ولدوا فيها . وهم أقرباء فى المواطن التى يتخيلونها أماكن لتحقيق أهدافهم ، وإن لم يروها بعد . وهناك وطن تحن إليه، وآخر تحمد الله أن فارقته . وليس لذلك من سبب إلا أن الأول حقق الآمال والرغبات ، أوكان جديرا بذلك .

تلكم هى آمال الجماعات ومثلها العليا التى يجب أن تهدف نحوها .وأكبر محقق لها ، وخير مظاهرها ، هو الاعتراف بالشخصيات ، والشعور بالمسئوليات .

فما دام كل فرد فى الجماعة يشعر بمسئوليته فيهـا ، ويقدر من شخصية غيره ويحترمها ، كما يحترم من شخصية نفسه ، وما دامت الجماعات تحترم شخصيات أفرادها ، فهى جماعة آخذة فى سبيل الارتقاء ، ومتجهة نحو تحقيق ماتبغى من كمال الوحدة والانسجام . وبقدر قرب الجماعة من هـذه الأهداف يكون تطورها وارتقاؤها ، وبقدر بعدها عنها يكون انحطاطها وتأخرها . ومن ثم أمكن وجود مراتب شتى لـكل جماعة من الجماعات ، تبدأ من مجرد اجتماع يكاد يكون عضويا ، وتتدرج فى مدارج الـكمال متجهة نحو المثل الأعلى، حتى تبلغ القمة منه . بيد أنه ينبغى أن نلاحظ أن كمال الوحدة فى الجماعة ليس إلا مثلا من الأمثلة العليا التى لابد أن تظل دائما هكذا مثلا عليا، فتقرب الجماعات منها شيئا فشيئا ، من غير أن تبلغ غايتها وتحققها كلها . فليس هناك مرحلة من مراحل الـكمال الإنسانى إلا وفوقها مرحلة أخرى منه يدركها الإنسان بعقله ، ويبغى تحقيقها لنفسه . فتقدم الجماعات ، كتقدم الأفراد ، لابد أن يظل أمرا نسبيا . ومادام الإنسان ليس الموجود النهائى، والحق المطلق الذى يرجع إليه كل وجود ، فلابد أن يظل كماله نسبيا ، فيرقى فى مدارج الـكمال بقدر ماتسمح به مواهبه العقلية ومقدرته الجسمية ، من غير أن يكون له الـكمال المطلق ، ومن غير أن يشعر بأنه قد بلغ الـكمال المطلق إلا أن يكون به مس من جنون .

وما دامت الجماعات قابلة للتغير من طور إلى طور ، وكما أنها قابلة للنماء والتقدم ، فهى كذلك قابلة للضعف وللانحلال، والسقوط والفناء ؛ وقد توصف بالجمود كذلك .

وقد يبدو غريبا، بل تناقضا أن توصف الجماعة بالجمود ؛ إذ أن الحياة حركة، والحى هو المتحرك ، فما دامت الجماعة ذات حياة ، ومادام الجمود عدم الحركية، فكيف توصف الجماعة بالجمود ؟ بيد أننا لا نعنى بالجمود هنا الجمود المادى الذى ينافى الحركة ، ولكننا نقصد الجمود النفسى ، والجمود المعنوى فى النظم التى تخضع لها الجماعة، أو ذلك الجمود فى النظم الذى يمنعها عن النظر فى الحياة الحاضرة واعتبارها ؛ وتلك قد توصف بالجمود ، إذا كانت لاتسمح بالتجديد، وإذا كانت تقتل روح الابتكار فى الأفراد ، لأنها ، والحالة هذه تكون عاجزة عن مسايرة الزمن الذى يسير بالضرورة ، وهى واقفة لا تتحرك، ولذا كانت جامدة . هذا ، ولا شك فى أن مطالب الجماعات وحاجياتها تتجدد وتزيد على مر الأيام ، بسبب ازدياد تجاربها ، وازدياد عدد أفرادها ، وبسبب اختلاطها بالثقافات الأجنبية ، أو باتساع بقعتها الجغرافية أو تغيرها . وكل ذلك يقتضى ، ولاشك، نظما جديدة وعادات جديدة. فاذا لم تساير القوانين هذا الوضع الطارىء بأن تجاهلته أو أنكرته ، ووقفت فى سبيله، كان ذلك إنكاراً للتقدم، ومستلزما إما ثورة على تلك القوانين وإما ضعفا وسقوطا للجماعة . فالحاضر دائما جديد ، ولا يمكن بحال ما أن يكون صورة للماضى ، إلا إذا فقد روحه وجدته ، وبذا يفارق الماضى ، لأنه كان جديدا ، وكان ذا حيوية . فالجماعة التى تتجاهل الحاضر لايمكن بحال ما أن تعيش كما عاش أسلافها الأولون الذين اتخذتهم مثلا عليا . وذلك لأن الأولين عاشوا عيشة تتناسب مع حاجاتهم و بيئتهم ، وكان لهم من العادات ما يتناسب مع ذلك ، فكيفوا أنفسهم بالحاضر . ولذا عاشوا ونجحوا . وأما الحاضر فهو الماضى وزيادة ، أو هو غيره ، فاذا أراد من يعيش

فيه أن ينجح كما نجح أسلافه الأولون كان عليه أن ينتفع بتجاربهم، ويتكيف مع ذلك بما يجد فى ذلك الحاضر ، وإن عجز عن ذلك التكيف عجز عن مواجهة الحاضر ، وقد فاته أن يعيش فى الماضى ، فلا يلبث أن تطأه عجلة الزمن الذى لا يقف منتظرا حركة هؤلاء الذين لا يعملون . فهؤلاء الذين ينظرون إلى الماضى فحسب لا بد أن يعجزوا عن الانتفاع بالحاضر والعيش فيه وعن الانتفاع بالماضى كذلك .

وذلك أحد أسباب إخفاق الجماعة . ولا شك أن هناك أسبابا جمة لإخفاق الجماعات وسقوطها . ولست هنا بمحاول بحثها ، غير أنى أحب أن أشير فقط إلى أنها أسباب نفسية أكثر منها أى شىء آخر . فكما أن الأسباب التى تجعل من الأفراد جماعة، وتبقيهم كذلك جماعة ، أسباب نفسية ، فكذا الأسباب التى تزيل من الجماعة وحدتها ، وتفك عرى ائتلافها ، وتدفع بها إلى الهاوية أسباب نفسية. فالمصائب والإحن التى تقع فيها الجماعات قد تصقلها ، وتصفى نفوسها ، وتجمع شتاتها، وتدفعها إلى العمل ، لتعوض مافات ، فتجد وتجاهد ، وتنجح فى الحياة. وكثيرا ماتدفع الهزيمة إلى التكتل والجد فى العمل ؛ وكثيرا ماتساعد الحروب على الازدياد فى الانتاج وعلى الاكثار من الأولاد ، فتضاعف الغرائز الجنسية عملها فى تلك الأيام ، وتكون « بقية السيف أكثر عددا وأنجب ولدا »[1]؛ والنزاع الداخلى ، وجور الحكام ، والمجاعات ، والأمراض ، كل هذه قد تضعف بنية الجماعة ، ولكنها يمكن التغلب عليها ، فتنهض الجماعة ، وتكون أشد بأسا من ذى قبل . ولكن الذى يقتل الجماعة ولا تجد له علاجا هو انعدام الروح المعنوية فيها ؛ وهو انعدام تلك الروح التى صارت بها الجماعة جماعة . فإذاما قويت

(١) من كلام على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

الروح الفردية ، وضعفت الروح القومية ، ولم يكن هناك جامع يجمع الأفراد من روح العصبية ، أو من العقيدة الدينية ، بدأت الجماعة تتدهور شيئا فشيئا ، حتى تصبح لقمة سائغة لمن توجد عندهم هذه الروح . وذلك هو سقوطها ، وذلك هو أفولها . فهو فناء أدبى ، وهو أسوأ فى تقدير الانسان من الفناء المادى . لذلك احتاجت الجماعات التى عمرت طويلا وضعفت فيها روح العصبية القومية إلى أن يظهر فيها ، من حين إلى حين ، من يقوى فيها روح النعرة القومية أو روح العصبية الدينية ، أو احتاجت ، بعبارة أخرى ، إلى تقوية روح الشعور بالهدف الجامع لكل الأفراد . وهنا تظهر قيمة العقيدة الدينية فى الجماعة وفى حياتها .

الجماعة والعقيدة الدينية

تعتمد الجماعات البسيطة ، فى وحدتها وقوتها ، على روح العصبية الموجودة بين أفراد الأسرة الواحدة ، أو القبيلة الواحدة ، أو القبائل التى ارتبطت بروابط النسب والمصاهرة . فتثير القرابة بين الأفراد نعرة فيهم على ذوى القربى أن ينالهم ضيم أو يصيبهم ضرر ، وتوجد عندهم غضاضة عند مايظلمون أو يعتدى عليهم ، وتدفعهم لأن يحاولوا أن يدفعوا عنهم كل ماسيصلهم من أخطار . وتلك نزعة طبيعية ، لايجد المرء لها مردا ، ولا تحتاج إلى كسب أو تعليم . وتلك النزعة من العوامل الهامة التى يبتنى عليها بأس هذه الجماعات الصغيرة وشدتها ، بل كيانها وبقاؤها كذلك . فهم يعتمدون فى اجتماعهم على عصبيتهم . بيد أن ذلك وحده لايسمح لهم بالبقاء إلا قليلا ؛ وذلك لأنه قد توجد قريبا من ديارهم أومضارب

خيامهم عصبيات أخرى أشد منهم بأسا وأكثر عددا ، فتدفعهم غرائزهم إلى منازلتهم وضم ديارهم إلى ديارهم ، « فالظلم من شيم النفوس » ، وتكون الغلبة لمن هو أشد ساعدا وأسد سهما . وهكذا، أو بأى أسلوب آخر ، توجد الجماعات الكبرى التى لاتربطها روابط القرابة والمصاهرة ، أو التى لاتربطها عصبيات النسب والمصاهرة . ففى حالات القهر والغلبة تكون القوة والسيادة من جانب ، والخضوع والضعف من جانب آخر . ولكن ذلك أيضا لايمكن أن يستمر طويلا ؛ ولايمكن أن تنهض به جماعة ، أو تحيا به أمة ؛ لأن قواها ، حينئذ ، تكون ضائعة بين ضغط ومقاومة : ضغط من الجانب القوى ، ومقاومة سافرة أو مقاومة سلبية من الجانب الآخر ؛ فلا تجد فضل قوة يسمح لها بأن توجد مايساعدها على النهوض والاحتفاظ بمستواها فى الحياة من ناحية ، وتكون عوامل الفناء فيها عوامل داخلية ، من ناحية أخرى ؛ وهى أعدى عوامل الفناء وأشدها فتكا بالأمة. فلابد أن تضعف القوة ، بعد حين ، أو يخف ضغطها قصداً ، ولا تلبث المقاومة أن تخف قليلا ، ولايلبث الطرفان أن يتقاربا ، فينزل هذا من عليائه قليلا ، ويرتفع ذاك قليلا ، ويوجد بينهما شىء من الانسجام ، ويتكون بينهما شىء من العادات المشتركة والتقاليد العامة ، ويخضعون لسلطان واحد ، ويكونون أمة واحدة ذات هدف واحد ، يدافعون جميعا عنه ، ويقاتلون فى سبيله .

بيد أن وحدة الهدف والصالح وحدها غير كفيلة بتحقيق أغراض الجماعة وبحفظ كيانها ، كما هو الشأن بالنسبة لوحدة القرابة والمصاهرة . وذلك لأن الفرد قد يرى أن قوانين الجماعة غير عادلة وأن سلطانها جائر ، وأنها تأخذ منه أكثر مما تعطيه ، ويرى أن عقاب المجتمع كثيرا ما ينزل بالبرىء ، وينجو منه المجرم،

وأن ثوابه لايعطى إلا للمهرجين الذين يقولون كثيرا ولا يفعلون إلا القليل ، وأما المخلصون ، والمتفانون حقا فى خدمة مجتمعهم ، فهم المحرومون الذين تحل بهم كارثات المجتمع . قد يرى الفرد كل ذلك ، ويعجب لماذا يضحى بنفسه و بمقدرته ومصالحه فى سبيل أقوام يتناهبون أموال الدولة ، ويشبعون ، وهو محروم ، فتسول له نفسه أن يتصرف كما يتصرفون ، ويعمل كما يعملون . وقد يكون مخطئا فى تقديره وأحكامه على الآخرين ، ولكن هيهات أن يرده شيء ، فقد ندم على مافات ، وقرر أن يكون أنانيا ومجرما اجتماعيا ، وإذا عمت هذه النزعة ، فعلى الجماعة وعلى أفرادها السلام . وهنا تأتى مهمة العقيدة الدينية من ناحيتها الاجتماعية فهى المنقذة للانسانية من أمثال هذه المخاطر ، وهى الزواجر حين لاتنفع كل النذر الأخرى . ولم تبن الجماعات الإنسانية إلا على أساسها . فهى التى تجعل التضحية الفردية ذات مغزى ، وتدفع إليها أحيانا ؛ وهى التى تجعل المرء يرعى القوانين والعادات ؛ وهى التى تحفظ روابط الأسرة ؛ وهى التى تحفظ للمجتمع قدسيته وتطلب من الفرد أن يراعى حرمته . والعقائد الخرافية نفسها ذات أثر فعال فى تكوين المجتمعات البدائية . فلولا نظام « التابو » بين الجماعات البدائية ، وهو تحريم بعض الموضوعات أو العلاقات تحريما دينيا ، لانهارت الجماعات البدائية انهيارا ، لانهيار كل مافيها من روابط اجتماعية وقوانين خلقية. ولقد سمعت كثيرا من الوطنيين غير المسلمين فى شرق أفريقيا يشكون مر الشكوى من السلطة هناك ، لتدخلها فى نظام « التابو » هناك ، ويرون أن ذلك هو سبب المصائب والشدائد التى تحل بهم ، ويكره آخرون هذا التدخل ، لأنه يجر معه تحلل الوطنيين من كل الزام خلقى ودينى ، واستجابتهم بعد ذلك لدوافع

الغرائز والميول النفسية فحسب . ولولا العقائد الدينية العليا ما تكونت هذه الدول والممالك التى نراها اليوم . ولا يزال الدين ، على الرغم من كل مايقال من تحرر بعض الأمم عنه ، من العوامل القوية التى تربط شعور الناس بعضهم ببعض ، مهما تباعدت أوطانهم وتباينت ديارهم .

ولما كانت العقائد الدينية مرتبطة أشد الارتباط بتكوين المجتمعات و ببقائها ، وكانت مع ذلك وثيقة الاتصال بكثير من الغرائز النفسية ، ومشبعة لكثير من الميول الفطرية ، كما سيتضح فى فصل العقيدة ، كانت الجماعات أشد تمسكا بها عن غيرها من العقائد والعادات . و إذا كانت الجماعات محافظة على تقاليدها محافظتها على كيانها ، وكانت لاتقبل الجديد إلا مرغمة ، كان تمسكها بعقائدها ومحافظتها عليه أشد وأقوى ، وتعصبها لها لايقل عن تعصبها لذوى القربى . وتلك ولا شك فضيلة اجتماعية. بيد أنها قد تكون وخيمة العواقب إذا لم يكن الأسلاف على حق فيما اعتقدوا ، فتحجب الجماعة عن ابصار الحقائق . وهذا النوع من المحافظة هو الذى عابه القرآن الكريم حين يقول « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » . فالمحافظة فضيلة ، مادامت لاتمنع المرء عن التبصر والتأمل والمقارنة واتباع ماهو خير اتباعا ناشئا عن بحث لاعن هوى . وأما المحافظة العمياء ، والتقليد الذى لايميز بين الغث والسمين ، والتمسك من غير فهم أو نظر ، فذلك قتال لروح الفرد ولروح الجماعة .

و إذا كان هذا هو شأن العقيدة فى الجماعة ، و إذا كانت هى القوى المنظمة للاتجاه فيها ، والدوافع التى تدفعها إلى الحركة ، والعوامل التى تبقيها متضامنة ، لم تكن من ضروريات المجتمعات فحسب ، بل كان لزاما على هؤلاء الذين

يتولون قيادة زمام الجماعة أن يربوا فيها كثيرا من المعتقدات نحو الموضوعات التى يريدون تحقيقها . فلا ينهض الشعب ويطالب بالاستقلال ، مثلا ، وينجح فى طلبه ، إلا إذا آمن بأنه ذو حق ، وبأنه جدير باستخلاصه ، وقادر على أن يعيش وحده كذلك . ولم يتمكن المسلمون فى صدر الإسلام ، على قلتهم ، من الصمود أمام من هم أكثر منهم عددا وعدة ، إلا بقوة الإيمان وبالاعتقاد بأنهم لن يصابوا إلا باحدى الحسنيين . فالاعتقاد يزيد القوى قوة ؛ وهو للضعيف قوة ؛ ويساعد فى الحالين على تحقيق موضوعه . ولم يكن وليم جيمز فى قوله : ان الاعتقاد فى بعض القضايا التى لا نجد عليها برهانا عقليا هو العامل الوحيد الذى يجعل تلك القضايا صادقة ، إلا معبرا عن الحقيقة الواقعية ؛ فانظر إلى مثالين من أمثلته ، حين يستشهد على ذلك ، تجده يتحدث بما نؤمن به جميعا ، ونحس بأنه واقع ، حين يقول (١) : « كثيرا ما يكون اعتقادنا السابق فى غير المبرهن عليه من القضايا هو العامل الوحيد الذى يجعل تلك القضايا قضايا سابقة . فافترض ، مثلا ، أنك كنت تصعد جبلا وأجهدت نفسك فى الصعود حتى بلغت مكانا خطراً لايمكنك أن تنجو منه إلا بقفزة عنيفة . فكيف الخلاص إذن ؟ انه بيدك وفى مقدورك ؛ فاعتقد أنك قادر على أن تقوم بها ، وستجد فى قدميك قوة فعلية على تنفيذها . ولكن إذا لم تثق بنفسك وبمقدرتك وترددت طويلا ، فستهن أعصابك وستضطرب ، وقد تقع فى الهوة نتيجة لهذا الاضطراب ؛ واذا لم يحدث ذلك فستجد نفسك مضطرا فى ساعة من ساعات اليأس إلى أن تقذف بنفسك فتسقط فى الهوة . ولكن الحكمة والشجاعة فى مثل هذه الحالة فى

(١) من كتابه « إرادة الاعتقاد » الذى نقله المؤلف إلى العربية عام ١٩٤٦ .

أن تؤمن وتعتقد ، لأن الاعتقاد هو الذى ينجيك ، وهو الذى يقضى حاجتك.
ويقول : « كثيراً ما يحدث أن ينهب القطار ، وتغتصب أموال مئات من المسافرين الأشداء ، وأمتعتهم بعدد قليل من اللصوص وقطاع الطريق . وليس لذلك من سبب إلا أن الأخيرين يعتقدون بخلاف الأولين . فيعتمد قطاع الطريق بعضهم على بعض ، ويثق بعضهم ببعض ، ويؤمن كل واحد منهم بأن الآخرين سينهضون معه ، ويعاونونه ، ويشدون أزره فى جميع الحالات ؛ فتزيدهم تلك العقيدة قوة على قوة ، وتجعلهم أكثر جرأة من ذى قبل . وأما المسافرون فإنهم يفقدون تلك الميزة من الاعتقاد ، لأن كل امرىء منهم يخشى ، إذا ما ثار فى وجه اللصوص ، ودافع عن نفسه وعن الآخرين ، أن يقتل قبل أن يخف الرفقاء لنجدته . ولكن إذا ما اعتقد كل فرد منهم بأن الآخرين سيخفون سراعا عند الهجوم ، وسيناصرونه ضد اللصوص ، فسيقوم عند الهجوم ، وسيقومون جميعا قومة رجل واحد ، وسينجحون فى التغلب على قطاع الطريق ، وذلك بفضل الاعتقاد . فهناك كثير من الحالات التى لا يمكن أن تقع إلا إذا سبقتها تلك الحالة النفسية من اعتقاد أنها ستقع » . وذلك هو معنى قوله « كثيرا ما تبرر العقيدة نفسها » . فاعتقاد المرء بأنه فاضل قد يدفعه لأن يترفع عن الدنايا وعما لا يليق بكرام الرجال ، ولأن يفعل كثيرا من الفضائل الاجتماعية ، ومن ثم يكون فاضلا . وكثيرا ما يخفق الناشىء بسبب التربية الخاطئة التى تجعله يعتقد أنه عاجز عن أن ينجح وعن أن ينتج ما هو خير . واعتقاد الجماعة أنها قادرة على أن تقف وحدها ، وترد كيد الأعداء ، جدير بأن يدفعها إلى المحافظة

على حقوقها ، والاحتفاظ بشرفها . واعتقاد المجاهد أن نتيجة جهاده لا تعدو أن تكون نصرا أو شهادة يجعله لايبالى بكثرة عدد العدو وقوته ، أو قوة عدته ..

فتربية العقائد فى نفوس الأفراد من الجماعة ضرورة من الضرورات التى ينبغى أن يتنبه إليها القادة والمصلحون ، إذا ما أرادوا نجاحا فيما يبغون من حركات اجتماعية . فستدفع العقيدة الجماهير إلى العمل ، بعد قليل من التوجيه. و بقدر قوة الاعتقاد ، وتملك العقيدة لنفوس الأفراد ، تكون قوة الحركة ، ويكون النجاح ؛ و بقدر شيوع العقيدة بين الأفراد ، وعمومها ، يكون مقدار ثبات الجماعة واستقرارها ، ومقدار مافيها من وحدة وانسجام .

بيد أنه ينبغى أن يلاحظ أن تقدم الجماعات لا يتوقف على مقدار مافيها من اعتقادات ، ولكن على كيفية هذه الاعتقادات وعلى نوعها . فكلما كانت الاعتقادات أقرب إلى المنطق ، وغير متعارضة مع عقل الإنسان ، وغير كابتة لميوله الطبيعية ، أو بعبارة أخرى ، كلما كان هناك شىء من الانسجام بين العقائد و بين الميول الطبيعية للانسان ، فأرضت عقله ووجدانه وغرائزه (المهذبة طبعا)، كانت من عوامل النجاح والتقدم ؛ وكلما كانت خرافات لايقبلها العقل عند الاختبار ، وكانت تهدف نحو كبت الميول فى الإنسان ، وقتل روح التجديد والابتكار فيه ، كانت من عوامل الضعف والتأخر فى الفرد وفى الجماعة . وذلك نفسه هو مقياس تطور العقيدة ، كما سيتبين بعد .

هذا ، وعلى الرغم من أن تربيـة العقائد من ضروريات ارتقاء الجماعات ، فإنه ينبغى أن يلاحظ أن الجمهور لاينقصه الاعتقاد ، ولكن الذى ينقصه هو النقد والحذر فى الاعتقاد . وذلك لأن الجمهور مستعد بطبعه لتقبل كثير من

الفكر الساذجة والآراء الفطيرة ، وللإيمان بها من غير نقد أو تحليل . وإذا لم يجد من يقدم له هـذا النوع من الآراء فسيخترع هو كثيرا من الخرافات والأوهام والآراء التى لا يجد العقل الطليق مبررا لها،وسيؤمن بها إيمانه بنفسه وبحقوقه ، وستكيف تلك العقائد ، بعد ذلك ، أعماله ونظرته إلى الحياة ، وسيكون لها من الآثار النفسية ومن السلطان الروحى ما لغيرها من العقائد العليا التى غيرت معالم وجه التاريخ فى العالم . وذلك هو أحد الأخطار التى تترتب على الاعتقاد الساذج الذى لم يسبقه نقد وتفكير ؛ وهو الذى دعا أحد الكاتبين لأن يقول : « إن الإنسان يميل بطبعه إلى الاعتقاد ، وضعفه الجوهرى فى أنه قد يعتقد ، من غير روية وتبصر ، فى بعض النظريات المتألقة ، وخاصة فيما كان منها مدعما بميول غرزية . وان مايحتاج إليه هـذا النوع من الناس هو أن تقطع أوصال اعتقاداته ، وتعرض عناصرها للهواء الطلق ، حتى تأتى ريح الشمال العلمية ، وحرارة الشمس المنطقية ، فتطهرها من كل مافيها من أسقام وأمراض وبدائية » .

ذلك حق لا مراء فيه ، بيد أنه يوجد ، بجانب هذا النوع من الناس، آخرون لاينقصهم النقد والحذر ، بل ينقصهم الاعتدال فيهما ، وضعفهم الجوهرى أنهم لا يعتقدون حتى يجدوا البراهين اليقينية . ويأتى جمهور هؤلاء من طبقة العلماء الذين تغذوا بلبان العلوم الطبيعية ، وأشربت قلوبهم بما يسمونه اليقين الواقعى ، والبراهين الواقعية ، فاحتاطوا ، لذلك ، فى عقائدهم الدينية وفى آرائهم، وقالوا لن نؤمن حتى نوقن ، كما نوقن فى العلوم ، فذلك أجدى بنا وأجدر .

فهنالك ، إذن ، نوعان من الناس : نوع قد يعتقد أكثر مما ينبغى، وآخر

قد يعتقد أقل مما ينبغى ؛ وكلاهما خطر اجتماعى تنبغى مواجهته بكثير من اللباقة والحزم ؛ ويحتاج كل منهما نوعا خاصا من التهذيب يتناسب مع طبيعته ومقدرته العلمية ، ليهتدى إلى الصراط السوى ؛ وهو الطريق الوسط بين هذين المتطرفين. فيحتاج النوع الأول تلك التنقية التى أشرنا إليها ؛ ولكنها لا يمكن أن تكون تنقية علمية أو منطقية ، فقد لا يهضم الجمهور ذلك النوع من التنقية ، وقد لاينتفع إلا بأسلوب الإقناع. فهو يحتاج هذا ، ويحتاج التربية والتعليم ، ويحتاج القدوة الحسنة ، ويحتاج الالتجاء إلى وجداناته وإثارتها ، ويحتاج كل شىء إلا المنطق العميق ؛ ويحتاج الثانى عكس ذلك ، فيحتاج المنطق العلمى ، ومعرفة مدى امكان انطباقه على منطق العقيدة ومنطق الوجدان ؛ ويحتاج إلى أن يسأل أين يوجد ذلك اليقين الواقعى الذى يفتقده فى موضوعات العقيدة ؟ وما هى الموضوعات التى وجد فيها ذلك النوع من اليقين ؟ وهل طبقه على سائر نواحى الحياة ، أم أنه يعيش من يوم إلى يوم ، على فروض دعت إليها الحاجة ، وعلى عقائد قد لا يجد لها مبررا ؟

ذلك كله هو مهمة رجال الدين والمصلحين الاجتماعيين . وبقدر نجاحهم فى التقريب بين وجهتى النظر ــ بين الجمهور المتطرف فى الاعتقاد ، فيؤمن بالحق وبالخرافات ، وبين الآخرين الذين لا يعتقدون ــ يكون انسجام الجماعة ، وتكون وحدتها وقوتها . فالاشتراك فى العقيدة ــ وهى قوة نفسية ــ هو الذى يوجد الانسجام الفكرى والتجانس الروحى بين أفراد الجماعة ؛ وذلك التجانس، وهذا الانسجام هما سر وحدتها وعظمتها ، وينبوع ثباتها واستقرارها ، وضرورة من ضروريات تقدمها ورقيها .

العقيدة الدينية

العقيدة الدينية

إننا لا نعنى ، حين نتحدث عن العقيدة والاعتقاد هنا ، عقيدة بعينها ، أو عقيدة دين خاص ، أو جماعات بأعيانهم ؛ ولكننا لا نريد إلا العقيدة فى ذاتها كمعتقد نفسى ، والاعتقاد فى ذاته أيضاً كحالة نفسية ، من غير نظر إلى الأشخاص الذين يعتقدون ، وإلى نوع العقيدة وشخصها . ولكن قد يتطلب البحث مناشيئا من التخصيص والتحدث عن معتقد خاص ، أو عن اعتقاد أقوام معينين ؛ وعندئذ سوف لا نطلق العقيدة إطلاقا ، بل نصفها بالمخصص الذى نريد .

وقد يكون من العسير علينا ، فى تلك المرحلة الأولى من البحث ، بل من غير المفيد أيضا ، أن نعرف العقيدة تعريفا يشرح ماهيتها شرحاً جامعا مانعا ؛ لأن العلماء لم يتفقوا على تعريف واحد لها ، بسبب اختلافهم فى تحديد علاقتها بكل من العقل والإرادة والعاطفة . فيربطها بعض العلماء بالعقل ، ويعتبرها نتيجة له ؛ ويرى آخرون أنها من عمل الإرادة ، ويربطها آخرون بالوجدان . ثم يعرفها كل واحد من هؤلاء بالتعريف الذى يتناسب مع ما ارتبطت به .

فيرى بعض العلماء أنها عمل لا شعورى ، وأنها إيمان ناشىء عن مصدر لا شعورى ــ سواء أكان ذلك المصدر العقل الباطن أوالالهام الإلهى والإلقاء فى الروع ــ يجعل المرء مضطراً لأن يؤمن ببعض المبادئ والآراء ، ويقبله من غير نقد وتحليل ، ولو كان فى ذاته شيئاً لا يقبله العقل العادى عند التحليل . فالاعتقاد إذن نوع من الإلهام اللاشعورى الذى لايمت لكل من العقل والإرادة بسبب . فهو غير اختيارى ، لا يقدر المرء على تكوينه ، ولايقدر على دفع هذا

التكوين ؛ وهو غير شعورى أيضا ، ليس للعقل فيه مجال ؛ وبذا يخالف العلم والمعرفة ؛ لأنهما شعوريان ، وهما نتيجة العمليات العقلية . وإذا بدأ المرء ينظر فى معتقداته، ويحللها تحليلا منطقيا ، ويختبر مقدماتها وبراهينها ، ثم برهن عليها ، فانها تنقلب إلى معرفة ، ولا تبقى عقيدة . فمن الممكن إذن أن تعرف العقيدة ، ولكنه من غير الممكن أن تنشأ العقيدة عن المعرفة . بيد أن العقيدة إذا عرفت منطقيا زال عنها وصف أنها عقيدة ، وأصبحت توصف بأنها معرفة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال ان العقيدة ، لتظل عقيدة ، لا بد لها من أن تبقى بعيدة عن البرهان المنطقى . فلا تنشأ عن منطق ، ولا يعللها ، بعد تكوينها، منطق . فالعلم والاعتقاد مختلفان ماصدقا ، ومفهوما ، ومصدراً ، وتكوينا .

ولست أرى ، فى الواقع ، وجها لهذا التخصيص الذى يجعل التصديق المبنى على المصدر اللاشعورى اعتقادا ، والتصديق المبنى على هذا المصدر ومصدر شعورى أيضا معرفة ، اللهم إلا أن يكون اصطلاحا خاصا فى فهم لفظى المعرفة والاعتقاد، وحينئذ لا تكون له قيمة جدلية . فلا مراء فى أن هناك كثيراً من أنواع التصديق الجازم الناشىء عن الدليل والبرهان ، ولا مراء فى أن هذه الأنواع من التصديق لا تختلف فى خصائصها عن التصديق الوجدانى . فتسمية أحد النوعين اعتقادا والآخر علما تحكم أو اصطلاح خاص . ولا شك فى أن العقيدة غير المعرفة . غير أن القول بأن العقيدة تتحول إلى معرفة حين يبرهن عليها منطقيا، ولا يصح أن يطلق عليها، حينئذ، اسم العقيده، هو ما أنازع فيه، وهو ما لا أجد له مبررا .

ويرى آخرون ، ومنهم ديكارت ، ووليام جيمز ، ويظهر أنه رأى الجمهور من علماء الكلام فى الاسلام(١) ، أن العقيدة عمل العقل والارادة معا ، وأنه

(١) راجع ، من كتب علم الكلام ، الفصول المتعلقه بالأسماء والأحكام .

لا يمكن ، بحال ما ، تجريدها عن الاختيار والارادة ، وعن التدبر والتأمل ، مهما بدت غير مكتسبة بالاختيار . ويصرح علماء الكلام استنادا إلى أدلة قوية ، بأن الاعتقاد المعتبر فى الاسلام هو الاعتقاد الاختيارى ، لأن مناط التكليف ، ومناط الاثابة والمعاقبة ، هو الاختيار . فالمضطر غير مكلف ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها . فلو كان الاعتقاد من المسائل التى لا يقدر المرء على تحصيلها أو تجنبها لم نكلف به . ففى مقدور الانسان أن يعتقد ، وفى مقدوره أن يتجنب الاعتقاد . وذلك هو ما ذهب إليه وليام جيمز من علماء النفس المحدثين ، حين يصرح بأن لنا أن نعتقد فى كل ما يبدو مستحقا لأن يعتقد فيه ، ولو لم يكن لدينا من البراهين المنطقية ما يبرر ذلك . فالاعتقاد ، إذن ، أمر كسبى يتبع الارادة ، أو الدليل المنطقى ، وليس أمراً ملجئا يغزو قلوبنا من حيث لا ندرى. أوليست استجابتنا لبعض الآراء دون بعض ، و إيماننا ببعضها إيمانا شعوريا دون بعض ، دليلا على أننا نتخير ؟ أوليس تفكيرنا ، حين نواجه بجديد يطلب منا الإيمان به ، وترددنا ، وحيرتنا ، ثم إيماننا أو رفضنا ، دليلا بينا على أن للعقل دخلا كبيرا فى الاعتقاد ، وأنه عمل إرادى ؟ أوليس رفضنا أن نستمع لكثير من الدعاة دليلا على أننا نقدر ، على أقل تقدير ، أن نباعد بين أنفسنا وبين مواطن الاعتقاد ، وأننا قادرون ، لذلك ، على الاعتقاد أو على عدمه ؟ إن الاعتقاد عمل العقل وعمل الارادة ، لا شك فى ذلك ، وإن كان للرغبة والوجدان دخل فيه كذلك .

ويغرب بعض العلماء ، ويقول إن العقيدة أمر كسبى يتعلق به الاختيار ، فى حين أن المعرفة ضرورية وملجئة . وذلك لأن النتائج المنطقية تتبع مقدماتها بالضرورة ، فليس للعقل من محيص إلا أن يستسلم ويقبل . فمقدمات المنطق

ملجئة وملزمة ، فى حين أن أدلة الاعتقاد تعطى المرء مجالا للاختيار . ذلك ، ولا شك ، نوع من التطرف قد يكون مسببا عن تطرف الآخرين الذين يرون أن العقيدة أمر لا يمكن اكتسابه . فكما أن الاعتقاد يمكن أن يكون كسبيا واختياريا فكذلك المعرفة . وقد يأتى فى روع المرء بعض الأشياء، فيعتقدفيه من غير سابق روية وتدبر ، وقد يضطره الخصم ، فيسلم راغما بما قال . فيمكن أن يوجد الكسب وعدمه فى كل من العلم والاعتقاد .

ولكن ليس يلزم من هذا أن تكون المعرفة الاعتقاد ، أو الاعتقاد المعرفة . فقد توجد المعرفة بدون الاعتقاد ، وقد يوجد الاعتقاد بدون المعرفة . ففى الحالة الأولى يعلم المرء يقينا ، ولكنه لايعتقد لسبب من الأسباب ، وقد يفهم مثل هذا من القرآن الكريم حين يصف بعض الكفار بأنهم يعلمون الحق من ربهم ، ولكن لايؤمنون به ولا يعتقدون فيه ، ويقول : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ، ويقول : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً » . وفى الحالة الثانية يعتقد المرء تقليداً ، أو يعتقد اعتقاداً ناشئا عن تأثر وجدانى من غير تدبر وتأمل ، وذلك كثير فى الواقع . وليست الاعتقادات الخرافية واعتقادات العوام إلا من هذا القبيل . وقد يكون الاعتقاد نتيجة المعرفة ؛ وقد تعرف العقيدة أوتصبح موضوع البحث والنظر. وكل ذلك يفرق بين المعرفة والاعتقاد . وعلى الرغم من أن فى كل من العلم والاعتقاد تصديقا ، فان التصديق فى الاعتقاد هو تصديق يقابل التكذيب والانكار أو الشك والتردد ، والتصديق فى العلم تصديق يقابله الجهل . والاعتقاد ، علاوة على هذا ، مرتبط أشد الارتباط بالعمل ،

بخلاف المعرفة . ولهـذا لعبت الرغبات والحاجات النفسية والمادية دوراً مهما فى تحديد المسائل التى يتعلق بها الاعتقاد . ولا يوجد هذا التحديد فى العلم والمعرفة . فالاعتقاد غير العـلم والمعرفة ، و إن كان فى بعض حالاته عمل العقل والارادة مثلهما . وسنرى بعـد ذلك بشىء من التفصيل صـلة كل من العقل والارادة والوجدان بالعقيدة .

و إذا كان من الضرورى أن نذكر تعريفا للعقيدة فى هـذه المرحلة من البحث فانه يكفى أن نقول : إنهـا اسم للايمان ببعض الآراء أو المبادىء التى وصلت إلى النفس ، بسبب من الأسباب ، فاستقرت فيها ، وأصبحت جزءا منها تدافع عنها دفاعها عن نفسها وعن كل ما يتصل بهـا . والمعتقدات هى الآراء والأفكار التى اتخذت تلك الأوصاف النفسية . و بما أن لحياة الانسان نواحى شتى كان من الممكن أن يكوّن عقائد مختلفة باختلاف هذه النواحى ، وباختلاف تجاربه فى الحياة . وإن الشأن لـكذلك ؛ فنجد له اعتقادات علمية ، وأخرى أدبية ، ونجد له اعتقادات خلقية وسياسية واجتماعية ، ونجد له عقائد دينية . وقد يكون لـكل واحدة من هذه العقائد مايبررها ، وقد لا يكون ؛ وقد تكون أوهاما وخرافات تصادم المبادىء الأولى للعقل ، وقد تتفق والعقل ؛ وقد تـكون عقائد خاصة بفرد أو بجماعة أو جماعات ، وقد تـكون عقيدة الناس أجمعين . ولا يعنينا هنا سرد هذه المعتقدات ، أو ذكر مثل منها ، فيكفى المرء أن يختبر نفسه ، ليعلم مدى اعتقاداته ، ومدى مشاركة الناس له فى هذه الاعتقادات . ولـكن المهم هو أن نعلن من الآن ونقول : إن تطور الفرد أو الجماعـة ، من ناحية العقائد ، لا يتوقف على كمية العقائد ونوعها بقدر ما يتوقف على مافيها من عقل

وحكمة . فكلما كانت العقائد قريبة من المنطق والعقل كانت أمارة التقدم والحضارة ، وكلما كانت مسائل الاعتقاد مسائل تتجافى مع العقل والمنطق ، ويستسلم لها الفرد من غير روية وتدبر ، كان ذلك أمارة البدائية وضعف النقد والتفكير . ولعل وجود ذلك النوع الأخير من الاعتقاد وذيوعه بين جمهور الناس هو الذى دعى كثيرا من العلماء والباحثين إلى رفض الاعتقاد ومسائله . ولكنه خطأ وتطرف لا يقل ، فى بعده عن محجة الصواب ، عن خطأ الآخرين الذين آمنوا بكل ماسمعوا . فذاك تطرف ، وهذا تطرف ، والخير بينهما؛ وهو فى الاعتقاد بعد التدبر والبحث .

والعقيدة ، بعد ذلك ، حاجة نفسية مهيمنة ، لا يتمكن الانسان من الحياة النفسية الراضية بدونها ؛ وأما هؤلاء الذين يظنون أنهم قد حرروا أنفسهم من العقائد فلم يفعلوا ذلك إلا فى الظاهر فحسب ، ولكنهم فى قرارة أنفسهم معتقدون بخرافات و بغير خرافات ، كما يعتقد أى فرد آخر من الناس . فلقد شعر الانسان فى الماضى ، كما نشعر نحن الآن ، وكما سيشعر غالباً رجال المستقبل ، بذلك العناد الكائن بين رغباته وشعوره من ناحية و بين رغبات البيئة التى يعيش فيها ، ومطالبها من ناحية أخرى ، واعتقد بأنه من الممكن التغلب على ذلك العناد بين الرغبات ، وآمن بوجود قوة مؤثرة فى هذين العالمين المتعاندين ، و بأن الاتصال بها يساعد على التغلب على ذلك العناد . وذلك الشعور النفسى هو الذى دعا الانسان للبحث، من أول الأمر ، ليعرف تلك القوة الخفية ، و يتصل بها ، حتى تساعده على النجاح فى الحياة . والايمان بوجود تلك القوة التى تتصل بحياته و بحياة البيئة من حوله ، وتقدر على أن تساعده على تحصيل رغباته ، هو الذى هيأ للنوع

الانسانى أن يعيش فى بيئة كلها عناد وتنازع . ولم يشذ عن ذلك من النوع الانسانى ، على الأقل فى العصور الأولى ، على ما يظهر، أحد. فلقد فكر الانسان منذ عرفه التاريخ فى وجود قوة غير طبيعية مؤثرة فى ذلك العالم المتغير ، واكتشفها ، أوظن أنه وصل إليها ، ولكن فى مظاهر متعددة . فكانت شجرة فى بعض الأحيان ، وكانت حجرا ، أو عقيقا ، أو جوهرا ، أونجما ، أو حيوانا ، أوفردا ، فى بعض الأحيان ، وكانت إلها لا يعتريه تغير أو زوال ، ولايتخذ شكلا معينا ، بل باق وخالد ، فى بعض الأحيان . ولا يعنينا الآن أن نعلم السبب الحقيقى الذى بعث الانسان على هذا الاتجاه ، وهل هو العقل أو الغريزة ؛ ولكن الذى يعنينا هو أن الانسان لم تطمئن نفسه ، ولم يرض قلبه ، فى أى مرحلة من مراحل حياته ، إلا بعد أن فكر فى تلك القوة العليا ، واعتقد أنه وصل إليها ، ثم اتصل بها بأى نوع من أنواع الاتصال ، ثم خضع لها ، ودان لها بالطاعة .

فالعقيدة الدينية حاجة نفسية مسيطرة على عقل المرء وشعوره ووجدانه ؛ فهى مشبعة لميوله الطبيعية ــ الغريزية والعقلية ، وهى حاجة تطلب ، ولا بد أن تشبع ؛ وإذا لم توجد اخترعت ، ثم تحكمت . ولكن ينبغى أن يلاحظ أن كونها حاجة نفسية لا ينافى أنها ، أو أن بعضها ، قد يكون وحيا إلهيا ، أو أنها حق . فإن الوحى الآلهى لم يجىء إلا ليساعد الانسان على قضاء حاجاته النفسية ، ليتمكن من النهوض إلى ما قدر له من كمال كإنسان . ولو لم يكن للعقائد الالهية أساس فى نفس الانسان لعز تبليغها إليه ، ولعز عليه هضمها والايمان بها . فهى حاجة ، وقد تكون مع ذلك من وحى الاله .

وإذا كانت حاجة نفسية كانت ذا سلطان قوى على النفوس ، فإذا ماحلت

قلب امرئ غزت كل جوارحه ، وتملكت كل مشاعره ، وأصبحت موجهه الوحيد ، فلا يحس بغيرها ، ولا يرى حياة بدونها . وكلما اشتدت اشتطت فى تحكمها فى النفوس ، فأوجدت الشهداء الذين يقابلون الموت بوجوه ضاحكة ، ونفوس مستبشرة ، وأوجدت القديسين الذين لا يبالون بشظف العيش ، ولا يهتمون بما ينتابهم من احن ومحن ، ماداموا يلاقون ذلك فى سبيل نشر مبادئهم وعقائدهم ، وأوجدت كل هؤلاء الذى يستعدون للتضحية بأى شىء، أو بكل شىء فى سبيل تنفيذ عقائدهم ونشرها ، ولو لم ينالهم من جراء ذلك أجر فى الدنيا أو فى الآخرة .

ومع أنها قوة تدفع إلى العمل ، فهى قوة تؤدى إلى اليقين كذلك ؛ فتجعل المرء يجزم بأنه على حق فيما يعتقد ، ولو لم يضع عقيدته تحت الاختبار ، ويوقن لأنه يعتقد ، أو يوقن لأن نفسه راضية بما عندها ، ومطمئنة إليه ، ولا تحتاج وراءه، من ناحية الاعتقاد ، شيئا آخر . وذلك خير فى نفسه . بيد أنه قد يدفع المرء إلى الاكتفاء بنفسه وعدم التطلع إلى الجديد ، وذلك نوع من الجمود تأباه الحياة . وقد يدفعه إلى عدم النظر ، وإلى أن ينكر، من غير بحث أونظر ، كل ما يخالف معتقداته ، وذلك تعصب مذموم يأباه العقل المتزن والدين القويم . حقا ، إن العقيدة تدفع إلى اليقين الذى لا يحتاج إلى دليل ، وإن ظهر الدليل بعد ذلك فهو دليل مبرر للعقيدة ، وليس ناقدا لها ، أو هو دليل ضمن نطاق العقيدة . بيد أن المؤمن الحق الذى يقدر على النظر هو المؤمن الذى يستوقفه النظر ، ولا يفكر ضمن نطاق العقيدة فحسب ، بل فى العقيدة أيضا . ولم يكن مبدأ الشك الذى قال به الغزالى وديكارت ، والتجرد من المعتقدات ، ساعة

النظر فيها ، الذى قال به كثير من العلماء ، إلا اعترافا بأن الطمأنينة إلى المعتقد ليست وحدها كافية ، بل لا بد أن تصحبها طمأنينة عقلية أيضا ، أو طمأنينة ناشئة عن البحث والنظر .

فالعقيدة ، من ناحية نفسية ، حاجة مهيمنة وضرورة ؛ وإنها لكذلك من ناحية عملية أيضا . إذ أن العقائد الدينية تقدم نفسها لنا ، على الأقل كما يقول وليم جيمز ، كفروض يمكن أن تكون صحيحة . وهى من الفروض المهمة لنا التى لا يمكننا أن نتجاهلها ، والتى تتصل اتصالا وثيقا بحياتنا العملية . والشك فى المسائل العملية محال . « وعلى الرغم من أن الحياد صعب المراس ، من ناحية نفسية ، فانه غير ممكن التحقيق ، من ناحية عملية ، وذلك لأن الاعتقاد والشك ، كما يقول علماء النفس ، من الأمور الحيوية التى تتطلب منا عملا . فطريقنا الوحيد للشك أو لرفض الاعتقاد فى وجود شىء ما ، مثلا ، هو أن نستمر فى حركاتنا وتصرفاتنا ، بالنسبة له ، كأنه غير موجود . فإذا رفضت أن أعتقد أن جو الغرفة بارد ، مثلا ، فسأترك النوافذ مفتحة ، وسوف لا أوقد فيها نارا ، كما كنت أفعل لو اعتقدت أن جوها لا يزال دافئا . وإذا شككت فى أنك من الأشخاص الذين يوثق بهم ، فسأكتم عنك أسرارى ، كما كنت أفعل حين أعتقد أنك لست موضعا للثقة . وإذا ترددت فى احتياج منزلى إلى أن يؤمن عليه ، فسأدعه من غير تأمين ، كما كنت أفعل لو علمت يقينا أنه ليس هناك من حاجة إلى تأمين . واذا رفضت أن أعتقد أن لهذا العالم إلها فليس لذلك من مظهر إلا الامتناع عن التصرف نحوه على هذا الأساس ، وليس لهذا من معنى ، ثانيا ، الا التصرف بالنسبة للأمور الخطيرة المهمة كأنها ليست كذلك ، أو التصرف على نحو غير دينى ، كأننا ننكر فعلا(١) » .

---

(١) راجع «إراده الاعتقاد» لوليم جيمز الذى نقله المؤلف إلى العربية ، وخاصة ص ١٣٠

فالحياد التام ، أو الشك فى كل الأمور الحيوية للانسان ، ومنها العقائد الدينية، محال ، من ناحية عملية . فالعقيدة الدينية ضرورة عمليـة ، وضرورة نفسية للفرد وللجماعة. ولذا اعتقدَ الإنسان ؛ ولذا كان عليه أن يعتقد ، ولو لم يصله إيحاء؛ ولو لم تبرز العقيدة نفسها إليه ، أو تبرزها إليــه قوة أخرى ، لبحث عنها فى كل مكان .

تطور العقيدة

لا نعنى بالتطور هنا أكثر من الانتقال من طور إلى طور أو حال إلى حال، سواء أكان ذلك ارتقاء فيها أم انحطاطاً ، تحولا أم فناء . وذلك يستتبع أيضا التحدث عن نشأة العقيدة فى الإنسان ، وعن الأصل الأول لتلك العقائد التى يدين بها الإنسان الآن ؛ أو بعبارة أخرى ، يستدعى التحدث عن تاريخ العقيدة من يوم ظهور الإنسان إلى يومنا هــذا ، أو على الأقل إلى يوم ظهور الأديان السماوية العليا . ولــكننى أتفق هنا مع الأستاذ هوفدنج (H. Höffding) (١) فى قوله إن فلسفة الأديان لعاجزة كل العجز عن معرفة الأصول التاريخية للأديان ، ولو فرضنا جدلا قدرتها على ذلك ، مع أنه محال فعلا ، لما أفادت من تلك المعرفة كثيراً ، إذ ما هى القيمة الحقيقية لمثل هذه المعرفة ، ما دمنا نعلم أننا لا نقدر دائما على أن نعرف نهاية الشىء ومصيره، أو صفاته الخاصة به من معرفة مبدئه ؟ فان التغيرات والنظم التى يخضع لهــا الشىء أثناء تطوره قد توجد فيــه صفات وخصائص لا نقدر على تبينها فيه فى مبدئه أو على ربطها به ؛ ولا توجد صفات

---

(1) The Philosophy of Religion. Harald Höffding

الشيء الحقيقية إلا فى قانون تطوره من مرحلته الأولى إلى مرحلته الأخيرة . وانه لبعيد كل البعد أن تنجح فلسفة الأديان ، وتحل مشكلة ظهور الأديان فى النوع الإنسانى ، فإن كل ما تقدر عليه هو دراسة وملاحظة ، ولكن مواد الدراسة مفقودة ، ولا يمكن الوصول إليها أبدا ، وليس هناك ما يبشر بذلك . وكل ما بقى ممكنا هو دراسة أحوال العقيدة بين أقل الناس تطورا ؛ وهم ما نسميهم اليوم فطريين وبدائيين . بيد أن عقائد هؤلاء أنفسهم قد مرت بأطوار شتى ؛ والقول بأن واحدة منها هى الأصل هو المشكلة التى يراد حلها .

بيد أن ذلك كله لا يمنعنا من أن نشير إجمالا إلى ماقيل فى هذا الموضوع ، لنخلص منه إلى ما نراه أحق بالاتباع .

يذهب كثير من علماء الأديان إلى أن العقائد الدينية تطورت عن الأساطير والقصص والخرافات ؛ وهم لاينكرون بذلك قيمها الاجتماعية والخلقية والنفسية ، ولكنهم ينكرون فقط أنها وحى إلهى ؛ ويرى آخرون أن تقديس الأسلاف وحبهم أدى إلى عبادتهم ثم إلى فكرة التأليه ؛ ويرى آخرون أن السحر قد وجد قبل الدين ، وأنه لذلك منشأه ؛ ويذهب آخرون إلى أن « الفيتشية(١) » (Fetichism) هى أصل العقائد ، وهى أسبقها ؛ ويرى آخرون

---

(١) الفيتشية اسم للاعتقاد بأن لكل مادة من المواد روحا تحل بها ، وبأن الاستحواذ على تلك المادة يمكن الإنسان من استخدام روحها والانتفاع بها . ويقول صاحب قاموس سعادة : انها لفظة أطلقت أولا على عبادة أهل أفريقيا المواد الأرضية ، ثم أطلقها الفيلسوف كونت على مذاهب الجاهلية الدينية القائلة بأن للمواد حياة شبيهة بحياة الإنسان ؛ وحددها تيلور بأنها الاعتقاد بحلول الأرواح فى المواد أو بانفصالها عنها ، أو بكون تلك المواد وسطا للأرواح ؛ وقيل انها الطور الثانى للأديان ، لأنها ليست دينا مستقلا بنفسه ، لأن العبادة فيها ليست أمرا ضروريا . وجل ما هنالك أن الزنجى الافريقى يعتقد أنه يتمكن بواسطة الفيتش من إكراه معبوده للاذعان لما يريده هو .

أن منشأ الاعتقاد هو إحساس المرء بروعة المجهول وجلاله ؛ ويرى آخرون أن الشعور بالضعف وبالحاجة إلى ظهير هو الذى دعا الإنسان إلى الاعتقاد فى ذلك الظهير . بيد أن ذلك كله لا يعدو أن يكون فروضا قد يكون هناك ما يسمح بافتراضها ؛ فلا شك أن هناك حالات كثيرة ، ذكرها هؤلاء العلماء ، قد تشهد لهذا النوع من التطور الذى ذكروه بالنسبة لبعض العقائد ؛ ولكن ليس هناك ما يمكن أن يدل على صحة التعميم، أو على أن أحد هذه المظاهر أقدم من المظاهر الأخرى . فهى كلها فروض ، ولا بد أن تظل كذلك ؛ وهى، على الرغم من هذا ، فروض غير حاصرة ؛ إذ قد بقى أن يقال ان العقيدة وحى إلهى .

ولست أدرى ما الذى يمنعنا — من وجهة منطقية محضة ، أو من وجهة البحث العلمى ، أو من وجهة تاريخية محضة ، وبغض النظر عن ماقالته الأديان أيضا — من قبول هذا الفرض الأخير ، والقول بأن العقائد الدينية الصحيحة — كوجود الله ووحدته الخ — كانت وحيا إلهيا من أول الأمر ، جاء الإنسان منذ وجوده ، فوافق ميوله النفسية ، فقبله ، وآمن به ؟

يقول بعض العلماء المعنيين بهذه البحوث ان افتراض «الفيتشية» أصلا للأديان أولى من هذا الفرض الأخير. وذلك لأنها أقرب إلى العقل وأقرب للمألوف منه. فانظر إلى «هوفدنج (١) » ، مثلا، حين يقول : افترض علماء الكلام أنه أوحى للانسان الأول بدين كامل لا ينقصه شىء ، ولكن الإنسان عصى وغوى بعد ذلك ، فجاءت الأساطير والأوهام وعبادة الأسلاف الأصنام الخ ؛ وأما الفيتشية فترى أن الأوهام أو النقص أو الضعف كان سابقا للحق وللقوة والكمال . « ولكنه من الهين علينا أن نفهم تطور الكامل عن الناقص ، دون العكس .

(١) المرجع السابق لـ (Höffding)

فإذا كان الكامل يضم بين جوانحه عوامل النقص ، أو بذور الناقص ، فانه لا يكون كاملا (وذلك مسلم به بالنسبة للإله دون الإنسان) ؛ ولكن الناقص قد يتطور إلى الكمال بالحركة و بالتغير » . فافتراض رجال الدين مرجوح عندهم، لأن المألوف فى التطور هو التطور من الأدنى إلى الأعلى ، لا العكس ؛ ولا شك أن عقيدة التوحيد ، مثلا ، أرقى من عقائد التثنية ، وعقائد التنزيه أرقى من عقائد التشبيه ، والعقائد الدينية العليا أرقى من عبادة الأسلاف وغيرها ، فهى ، إذن ، حركات متأخرة لابد أن تكون مسبوقة بحركات أخرى .

ولست أدرى لماذا كان التطور من النقص إلى الكمال تطورا طبيعيا ومعقولا ، وكان العكس غير طبيعى و بعيدا عن العقل ، فإن العقل يألف انحطاط الكامل ، مادام الكمال ليس ذاتيا له ، كما يألف التقدم والارتقاء . وما قيل فى الكمال ووجود بذور النقص فيه يمكن أن يعارض بمثله فى النقص ، فيقال إذا كان ما هو ناقص يحوى بذور الكمال فيه ، أو يضم بين جوانبه عوامل الكمال ، فانه لا يكون ناقصا . على أن للمسألة وجها آخر يتناسب مع ما أسموه تطورا طبيعيا ؛ وهو الذى يعنينى هنا ، وأحب أن أؤكده . وذلك أن العقائد الدينية الصحيحة ليست إلا وحيا إلهيا ، جاء بما يتفق وميول الإنسان وحاجياته . بيد أن تجارب الانسان كانت فى المبدأ محدودة ، وكانت حاجياته محدودة ، فأوحى إليه من الحقائق الالهية بما يكفى حاجته ، و بما يتناسب مع ثقافته . ولما زادت تجاربه ، ونما عقله ، وتعددت حاجاته ، احتاج إلى معلومات أكثر لتتناسب مع حاجياته المتطورة ، وهكذا حتى اكتملت الانسانية ، فجاءها الوحى كاملا على يدى خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . فهناك تطور وتدرج فى تعليم

الإنسان العقائدالإلهية، فنزلت منجمة على مراحل عدة ، حتى بلغت الكمال، على يدى خاتم النبيين ؛ وكل مرحلة من المراحل حق ؛ وكلها حق ؛ فالعقيدة الحقة متطورة . ولكن هناك تطورا آخر غير هذا يتصل بتلك العقيدة الحقة أيضا، وهو أحد الأسباب التى كانت تدعو إلى بعثة الرسل . وأعنى به التطور فى العقيدة الذى ينشأ عن طول العهد بها ، أو عن سبب آخر من الأسباب الشخصية أو الاجتماعية . فكثيراً ما كانت تختلط العقائد المنزلة بكثير من الخرافات ، أو تتبدل عن تحريف مقصود ، أو غير مقصود ، فتصبح وهما من الأوهام ، وتبقى منسوبة إلى الإله ، أو إلى القوة الروحية العليا الموجودة وراء هذا العالم المتغير . وكان ذلك من مدعاة إرسال الرسل ليطهروا العقائد الصحيحة مما اختلط بهامن أباطيل وأوهام ، وليزيدوا عليها ماينا سب عصورهم التى عاشوا فيها . ولست أدرى ما الذى يمنع من قبول هذا الرأى ، ما دامت الآراء الأخرى لا تزيد على افتراضات ، ومادام هذا الرأى مستعدا لفهمها كلها على أنها تطور أيضا فى العقيدة ، ولكنه تطور مسبوق بطور آخر ، ومادامت الفلسفة عاجزة عن أن ترشدنا إلى أصل إنسانى للأديان ، وما دمنا نجد ما يدعمه ـ هذا الرأى ـ من التعاليم الإلهية ، التى أثبت العقل أنها لا يمكن أن تكون من وضع البشر ؟

إن مثل النوع الإنسانى ، فى تعلمه ، كمثل الطفل سواء بسواء ، فى أنه ينبغى أن يكون تعلمه تعلماتدرجيا، وعلى مراحل يعلم فى كل مرحلة منها مايتناسب مع قوة إدراكه وما يهضمه عقله ، وإلا كان نصيبه الإخفاق من المعلم والمتعلم على السواء . فلو تحدث إنسان عن المخترعات العلمية التى ننعم بها اليوم ، مثلا ، قبل اختراعها ، وقبل أن توجد الارهاصات العلمية والمنطقية التى تشير إليها ،

لرماه الناس بالجنون ، ولم يجد له من مجيب . فالتعليم الناجح ينبغى أن يكون دائما بما تسمح به المقدمات الموجودة وبما يتناسب مع مقدرة المتعلمين . وذلك هو الأسلوب الذى نعلم به أبناءنا ؛ وهو أسلوب التدرج فى التربية والتعليم ؛ فلا نقدم لهم إلا ما يقدرون على إدراكه من المسائل الحسية البسيطة ، ونباعد بقدر الإمكان ، بينهم وبين القضايا الذهنية ، والمبادىء العامة التى لا يقدرون على فهمها ، وكلما زادت تجاربهم ، وتقدمت عقولهم ، زاد التعليم كما وكيفا ؛ وكلما اتسع أفق تفكيرهم ، وقويت عقولهم ، زادت التعاليم ، وأصبحت أكثر دقة وتركيبا ، وأصبحت نظرية أكثر منها عملية ، وأقرب إلى العموم منها إلى المسائل الخاصة . فيبدأ الطفل بالمسائل الخاصة المحسوسة ، وينتهى بالقضايا الكلية التى تنطبق على مسائل الماضى والحاضر والمستقبل . بيد أنه يجب على المعلم الحكيم ألا يلقن الأطفال ، كما قال افلاطون ، من أول الأمر ، إلا ما هو حق ؛ فلا يلقنهم اليوم بعض الأشياء التى سوف يتطلب هو منهم أن يتركوها فى الغد ، أو التى سيحكم هو عليها فى المستقبل بأنها كذب أو خرافة ؛ فإنه إن فعل ذلك أوقع الأطفال فى حيرة وارتباك ؛ وقد يرمونه بالغش والخداع . وعلى هذا الأساس ، يمكن أن يقال إن حياة الأطفال التعليمية تقع فى مرحلتين : مرحلة ما قبل النضوج الفكرى ، وهى مرحلة التخزين التى يختزن الطفل فيها كثيرا من المسائل الجزئية ، لينتفع بها فى المستقبل ؛ وهى مرحلة الاعداد . ومرحلة النضوج الفكرى ؛ وفيها ينتفع بما اختزن ، ويزيد عليه ما يتناسب مع هذا النضوج . والمرحلتان ضروريتان له ؛ والمعارف التى يحصلها فيهما ضرورية وحق ؛ ولا يمكن أن يكون ماهو عليه من غير هذه أو تلك . وإن الشأن لكذلك بالنسبة لتعليم النوع الانسانى مسائل العقيدة .

فالانسان فى حاجة إلى أن يتعلم و إلى أن يعرف مسائل العقيدة ـ فى حاجة نفسية إلى ذلك ، كما أشرنا آنفا ، وفى حاجة اجتماعية إليه أيضا ، يتوقف عليها بقاؤه وتقدمه فى الحياة ؛ دعنا نفترض تلك الحاجة الثانية الآن افتراضا ، وخاصة لأنه ليس هناك من ينازع فيها كثيرا ؛ وقد تدعونا الحاجة إلى التحدث عنها بايجاز. والأسلوب الحكيم الذى يتعلم به الفرد هو الأسلوب الذى يتعلم به النوع الانسانى أيضا . لأن قوانين الاله التى سنها لواحد من خلقه تنطبق على الجميع ، لأنهم عنده من تلك الناحية سواء ؛ والناس جميعا بالنسبة له ، كأطفال فى تلك الناحية ، بل فى جميع النواحى كذلك . فيتعلم الانسان مسائل الاعتقاد تعلما تدرجيا : فيوحى إليه أولا بما يتناسب مع حاجاته ومع تطور عقله ، وهكذا حتى زمن النضوج ، فيعلم ما يتناسب مع تلك المرحلة أيضا . فيكون الوحى سلسلة تبدأ وتنتهى على النحو الآتى : يوحى إلى الانسان أولا من المعارف الصحيحة ما يكفيه هاديا فى حياته الضيقة المحدودة ، وما يتناسب مع مقدرته العقلية. وعند ماتزيد حاجياته ، و يكثر السكون عمرانا ، وتتقدم عقلية الإنسان ، لتقدم تجاربه وكثرتها ، يزيد الايحاء أيضا من غير أن يلغى ماسبق . وعند نضوج الانسانية يكمل الايحاء ، ولا تكون هناك حاجة لتجدده . فالمراحل المختلفة مراحل يكمل بعضها بعضا ، وليست مراحل يناقض بعضها بعضا . والمرحلة الأولى حق ومحتاج إليها ؛ والمرحلة الثانية حق ومحتاج إليها ؛ وكذا المرحلة الأخيرة ؛ وهى مرحلة الكمال ؛ وهى المرحلة المكملة للمراحل السابقة جميعا . وهى كلها متضمنة فيها . وهذا هو ما اعترف به الرسل . فيقول عيسى عليه السلام إنه جاء مكملا لتعاليم موسى عليه السلام ، ويقول محمد صلى الله عليه وسلم إنه جاء مكملا

لما لم يكن كاملا من قبل ؛ وهو تلك « اللبنة » (١) التى كانت ضرورية ليكمل بها البناء . وفى القرآن الكريم « الم ، الله لا إله إلا هو الحى القيوم ، نزل عليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ، من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان » ، و « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » . والخطاب هنا على مايظهر لكافة الناس المخاطبين بالاسلام ، وليس للمسلمين فقط ، كما قيل . فاليوم الذى تمت فيه التعاليم الاسلامية هو اليوم الذى كمل فيه دين العالم الذى بدأ بأول الرسل وانتهى بخاتم سلسلة الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك هو التطور الذى عنيته بقولى آنفا تطور ارتقائى فى العقيدة . وهو أقرب إلى العقل من التطور الذى ذكره الباحثون فى تاريخ الأديان ؛ لأنه تطور لاتتناقض مراحله ، ولا يلغى بعضها بعضا ؛ وذلك هو التطور فى العادة الذى نلحظه فيما نشاهده من تطورات . وأما التطور الذى ذهبوا إليه فهو تطور ذو مراحل متباينة يلغى بعضها بعضا ، ولا نكاد نجد فى مراحله مايدل على الاستمرار والانسجام . فأى تشابه هناك بين الايمان باله واحد فرد صمد لايشبه شيئاً من المواد ولا يعتريه تغير ، و بين أى نوع آخر مما ذكروه أصلا لتلك العقيدة ؟

وأما التطور الآخر ـ التطور النزولى الذى ألمعت إليه سابقا ، فهو ذلك التطور الانسانى الذى نشأ عن اتجاه الانسان وميله ، اما فى العقائد التى جاءته وحياً سماوياً ، أو فى العقائد التى كانت نتيجة ميوله واتجاهاته . فإذا تركنا العقائد

---

(١) يشير إلى الحديث النبوى : مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل بنى دارا ، فأكملها وأحسنها . إلا موضع لبنة ؛ فجعل الناس يدخلونها ، ويتعجبون ، ويقولون : لولا موضع اللبنة ، فأنا اللبنة ، وأنا خاتم النبيين .

اللادينية جانباً ، لأن الأمر فيها واضح ، ولا نخالف فيها ماذهب إليه الآخرون ، أمكننا أن نشرح التطور فى العقائد الدينية شرحا يقبله العقل أيضا ، ونجد ما يشهد له فى حياتنا اليومية. وذلك أن العقائد الالهية قد يدخلها بعض التغيير بفعل الانسان، فتزيد أو تنقص ، وتتبدل بطول العهد وكثرة التغيير ، وبذا تنحط فى الكمال عن وضعها الأول . وذلك تطور ، ولكنه من الكمال إلى النقصان . فقد تنسى العقائد ، بطول العهد، وتحل مكانها أخرى شبيهة بها ؛ وقد يساء استعمالها أو فهمها، ثم يعتبر هذا الفهم الخاطىء مدلولا حقيقيا لها ؛ وقد تختلط بكثير من الأوهام والخرافات لبعض الأغراض الشخصية ، أو من غير قصد على الاطلاق . وليس على المرء منا إلا أن ينظر لما حوله ليرى كيف تنتشر الإشاعات الكاذبة ، وتأخذ بسرعة ثوب الحقيقة ، وتصبح بعد قليل جزءاً مكملا للحقيقة ؛ وكيف تختلط الأوهام بالحقائق ، وتصبح جزءا منها بعد قليل من الزمن . وهذا النوع من التطور فى العقيدة هو أحد الأسباب التى اقتضت بعثة الرسل ؛ ولقد جاء الرسل كلهم مطهرين للعقائد القديمة مما علق بها من أوهام ، ومجددين كذلك . وان دراسة التاريخ لكفيلة بأن تبين لنا كيف أن الرسل جميعاً كانوا مطهرين قبل أن يكونوا مجددين ؛ وما رسالة محمد عليه الصلاة والسلام إلا مثل لذلك ؛ وهى لاتشذ عن رسالة الرسل من قبل . وان نظرة قصيرة لحال الناس كافة ، من وثنيين ومسيحيين ويهود ، قبل بعثته صلى الله عليه وسلم ، لتبين لنا كيف أن بعثته كانت ضرورية ، لإنقاذ البشرية جمعاء من حالات السقوط الروحى والأدبى التى حلت بها ، ولتطهير العقيدة الدينية من الأوهام التى علقت بها ، وللاتيان بقواعد جديدة تتناسب مع ماجد فى العالم من مدنيات وحضارة .

فهناك ، إذن ، فى العقائد الدينية نوعان من التطور ؛ ولكنها نفسها ، وفى

أصلها ، وحى من الله . وذلك هو أصلها الحقيقى ؛ وإن كان لها أصل فى نفس الإنسان كذلك ، وكان هو قادراً على الوصول إلى بعضها ،وقد وصل إلى ذلك فعلا ، كما سيتبين فى فصل العقيدة والفلسفة .

ولست أرى مانعا يمنع من قبول هذا الرأى ، اللهم إلا أن ينكر الأصل كله ، ويقال هل هناك إله ؟ وهل يحتاج الانسان إلى توجيهه وهدايته ؛ ولكن التحدث فى هذين الموضوعين قد يخرجنا عن موضوعنا الضيق ، لما يقتضيانه من بحث طويل ، لذلك نجد أنفسنا مضطرين للاكتفاء بالاشارة إليهما بإيجاز . أما فيما يتعلق بوجود الله فان لنا أن نؤجل النظر فيه الآن ، لأننا سنتعرض له بعد ذلك بما فيه الكفاية ، وأما حاجة الانسان إلى التوجيه الالهى فهى التى سنتحدث عنها الآن .

ان طبيعة الانسان طبيعة ، ولاشك ، معقدة ؛ لأنه مؤلف من عناصر متعددة ، وقوى مختلفة ؛ ولكل واحدة من هذه القوى ، ومن تلك العناصر ، حاجات ومطالب . فليس الانسان حيوانا فحسب ، ولكنه حيوان مفكر ؛ فله جميع ماللحيوانات من عناصر وغرائز ، ويزيد عليها العقل ، وما قد نسميه الضمير ، وكذا بعض ميول طبيعية قد يحلو لنا أن نسميها غرائز دينية ، والغريزة الاجتماعية كذلك ، وإن كان يشاركه فيها بعض الحيوانات .

وتلك المواهب الطبيعية هى قائده الطبيعى الذى يهيىء له فرصة البقاء والمحافظة على كيانه . فتساعده قواه الغرزية والوجدانية على أن يحصل الحاجات الضرورية للمحافظة على الذات ؛ ويساعده تفكيره على تنظيم تلك الحاجات وتنظيم طرق تحصيلها ، وعلى العمل للمستقبل كذلك . فالانسان لاينظر ، بطبيعته ، إلى اللحظة الحاضرة من حياته فحسب ، ولكنه ينظر إلى المستقبل

كذلك ، ويحاول أن يربط الحاضر به . بيدأن تلك المواهب الطبيعية ليست دائما فى انسجام ؛ فكثيرا مايظهر التنازع بين العقل والقوى النفسية الأخرى . وأفراد الوجدان نفسه قد لاينسجم بعضها مع بعض. فقد تتغلب بعض الانفعالات على بعض ويضر أشباعها الجسم كله. والسبب فى هذا هو ، كما يقول افلاطون ، أن الانفعالات والوجدانات أمور فردية مستقل بعضها عن بعض ولا تكوّن كلا ؛ وكل واحد منها لا يهدف إلا نحو إشباع نفسه فحسب ، من غير اعتبار لمصلحة الجميع ؛ وكثيرا ما تتناقض تلك اللذات الجزئية مع مصلحة الكل وسعادته . ومن هنا كان لزاما على المرء أن يتحكم فى انفعالاته وفى وجداناته ، ليحقق مصلحة الجسم كله . ولكن من ذا الذى يقدر على أن يتحكم فيها ، وينظمها فيجعل إشباعها إشباعا لايؤذى محلها ولا المجموع كله؟ قد يقال إنه العقل ، ولقد قال بذلك افلاطون من قبل، فيتحكم العقل بما له من مثل عليا ومبادئ سامية. ولكن سؤالا يفرض فى الحال نفسه، وهو : هل للعقل من القوة مايساعده على أن يفرض نفسه ومثله العليا على قوى الإنسان الوجدانية ؟ والجواب، من سوء الطالع ، لابد أن يكون بالسلب؛ فكثيرا ما يغلب العقل على أمره بالانفعالات والوجدانات ، ولا تكون له الغلبة المطلقة إلا نادرا . وهذا هو السر فى أن الحكماء قلائل فى التاريخ . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، كيف للعقل وحده، وهو الملون إلى حد كبير بالنزعات الفردية والأهواء الشخصية ، أن يعرف الحد الذى يجب أن يقف عنده فى تحكمه فى المرء ووجداناته ؟ فإنه إذا قدر له أن يتحكم فقد يتطرف فى ذلك ، وقد يقصر . لهذا كان الإنسان ، فى خاصة نفسه ، فى حاجة ملحة إلى قوة غير قواه الطبيعية، لتنظم له كلا من حياته العقلية والوجدانية ، ولتضع كلا منها فى مكانه اللائق به، فلا يطغى ولا يطغى عليه .

وليس الانسان فى الجماعة بأحسن حظا من ذلك ، فعلى الرغم من أن الجماعة ضرورة من ضروريات حياة الفرد ، وأن الشعور بذلك ينبغى أن يؤدى إلى وئام وانسجام ، فإن الأمر بخلاف ذلك ، وان حالات التنازع لأكثر من حالات الوئام بين الجماعات و بين الأفراد. وذلك لأن الناس يختلفون ، بطبائعهم، فى كثير من النواحى . فهم يختلفون فى العقل وفى الاتجاه ، و يختلفون فى الشعور وفى الوجدان ، و يختلفون ، نتيجة لكل ذلك ، فى أخلاقهم وسلوكهم ؛ فتجد بعضهم أرجح عقلا من بعض ، وتجد رجالا منهم يتوجهون ، بطبعهم ، نحو النظريات ، وآخرين نحو النواحى العملية ؛ و بينما تجد رجالا يحبون الحركة والعمل ، ولهم قدرة على التنفيذ ، تجد آخرين لايرغبون فى ذلك ، أو لايقدرون على التنفيذ ، وتجد رجالا امتلأت قلوبهم بالأطماع والشهوات، وأصبحوا أنانيين يركزون كل جهودهم ، وجهود البيئة أيضا ، إن استطاعوا ، حول أشخاصهم ومطامعهم ، من غير اعتبار لمن سواهم إلا كوسائل لتحقيق أغراضهم الشخصية.

كل ذلك، وما إليه من الاختلاف فى الطبائع الذى قد يزداد حدة كلما تقدم به الزمن، جدير بأن يوجد الشحناء والبغضاء بين الجماعات ، بل بين أفراد الجماعة الواحدة . و بعبارة أخرى ، لو ترك الناس وشأنهم لم يوجد بينهم من العلاقات إلا ماسماه ميل (J. S. Mill) « الحالة الطبيعية »، ومعنى ذلك أنهم يكونون فى حالة شحناء وتباغض وحروب يحاول القوى فيها أن يستبد بالضعيف، ويحاول الضعيف أن يستأصل شأفة القوى بكل مايقدر عليه من حيل ودهاء. ولا شك أن الانسان يعجز عن البقاء فى مثل هذه الحالات ، فإذا ما قدر له البقاء فلا بد أن تأتى قوة محايدة لتنظم تلك القوى المتعادية ، وتجعلها أسلحة يخدم بعضها بعضا، بدل أن تكون معاول يهدم بعضها بعضا .

ولكن ماهى تلك القوة ، ولمن تكون ؟ أهى العقل أو هى شىء آخر وراءه ؟ ولكن إذا عجز العقل عن تنظيم حياة الفرد الواحد فهو عن تنظيم حياة الجماعة أكثر عجزا . وعلى الرغم من أن التاريخ قد حدثنا عن وجود كثير من الحكماء الذى تمكنوا بعقولهم من تعرف أصول الفضائل والرذائل ، والذين يمكن أن يقال فيهم انهم عقول الجماعات الذين ينظمون لها الحياة ، فانهم لايمكن أن يقوموا بأنفسهم بتلك القيادة المطلوبة ، وذلك لأنه لايزال يقال : من ذا الذى أعطى هؤلاء سلطان التنفيذ ؟ وهل حدث يوماما أن تنازل الناس عن عقولهم وحرياتهم ، وتركوا رغباتهم ، استجابة لرأى فرد من الأفراد ، ونزولا عند رغبته ؟ وإذا ماحدث مثل هـذا فكم من مرة كان ذلك ؟ ان الحريات الفردية والرغبات الشخصية أمور ذاتية تعدل النفس عند الانسان ، فلا يتنازل عنها لانسان مثله إلا تحت سلطان قاهر — إلا لدفع العوادى ، أو ابتغاء الاثابة . ولم يذكر التاريخ شيئاً عن النفوذ العام لمثل هؤلاء الحكماء ، ولم يكن نفوذهم فى الواقع إلا بين مريديهم وأتباعهم ، وكان هؤلاء دائما من القلة بمكان . ولقد كان وليم مكدوجل (W. McDougall) هنا على حق ، حين صرح بعدم كفاية القوانين الوضعية بنفسها رادعا يمنع عن ارتكاب مالا ينبغى ، أو باعثا على فعل مايستحق الفعل ، اللهم إلا أن يقبلها الفرد بنفس راضية وضمير مطمئن ، أو أن تكون مدعمة بقوة أخرى ، بقوة عليا ، تعلم السر والنجوى . فإنها إن لم يكن لها هذا الظهير ولم يقبلها الفرد ، فإنه قد يخالفها ، حين يأمن طائلة العقاب ، ويعلم أنه سيفعل

---

(١) فى كتابه : An Introduction to Social Psychology

دون أن يحس به أحد . ومن هنا مست الحاجة إلى قوة منظمة ذات صفات خاصة ؛ فلا بد أن تكون ذات علم شامل لا يعزب عنه سر ولا نجوى ، وأن تكون قوة عادلة تنظر إلى الجميع على السواء ؛ فلا تحابى فردا لسلطانه وقدرته ولا لعصبيته وقبيلته ، بل لعمله فحسب . وذلك هو الله تعالى .

فهو المحتاج إليه عقلا ، ليوجد شيئا من الانسجام بين الأفراد يسمح لهم بالبقاء وبتعمير الكون ؛ وهو مع ذلك ليس غريبا عن نفوسهم ، لأن كل امرئ يحس من قرارة نفسه بوجوده ، أو بوجود تلك القوة التى لا تنبغى لأحد غيره . ولا يتسنى لامرئ ، مهما حاول ، وكان قوى الإرادة ، أن يتغلب على ذلك الشعور النفسى ، ويزيله من نفسه ، أو لا يفكر فيه . وليس تاريخ الانسانية جمعاء إلا سلسلة من المحاولات العقلية التى تهدف نحو تعرف ذلك الإله ، ونحو الاتصال به . غير أن تلك المحاولات كثيرا ما أخفقت ، وأدت بالأنظار المختلفة إلى تصور مظاهر شتى للاله ، وإلى القيام بأشكال مختلفة من العبادات ، أو إلى اختلاف روحى بين الناس أيضا . فزادت عوامل الشحناء بين الناس ، واشتدت حاجتهم إلى من يزيل هذا العامل الجديد من عوامل التفرقة ، أو يوضحه لهم ، واحتاجوا إلى من يهديهم إلى تلك القوة التى تعلق بها شعورهم ، ويشرحها شرحا تقبله العقول جميعا ويرضى به الشعور . وكلما فهم الاله على هذا الوجه اطمأنت نفس المرء إليه ، وقبله عقله ، ثم خضع بعد ذلك ، إن رغبة وإن رهبة ، لأحكامه .

ولكن من ذا الذى يعرف حاجات الانسان ، فى جميع العصور ، غير خالق الانسان ؟ ومن ذا الذى يعرف قلبه وظواهره إلا الذى هو أقرب إليه من حبل

الوريد؟ ومن ذا الذى يحق له أن ينظم حياة الانسان ، ويخضع لأحكامه الانسان ، غير من خلق الانسان وجعله إنسانا؟

فالإله، فى النهاية ، هو وحده الذى يهدى الإنسان إلى سواء السبيل، و بتوجيهه تمكن الإنسان من البقاء على ظهر البسيطة ، ومن البقاء فى مجتمع، ومن الوصول إلى ماهو عليه من مدنية وحضارة . ولكن كيف تمت تلك الهداية الإلهية ؟ وكيف اتصل الإله بالانسان ، فوجهه إلى ما يليق به من كمال ؟ ذلك سؤال ليس له إلا جواب واحد . فما دامت القيادة الطبيعية فى الانسان ـ عقله وشهوته ـ غير كافية فى توجيهه إلى سبل الرشاد ، وما دام العقل وحده غير كاف فى تعرف كثير من الأسرار الالهية ، فإن التوجيه كان لابد أن يأتى من الله، وعن طريق آخر غير العقل ، ولكن يظاهره ، وذلك بالوحى ؛ فهو الذى عرّف الانسان بنفسه ، وهو الذى أرسل أوامره للانسان عن طريق من اصطفى من عباده .

فحاجة الانسان إلى الاله حاجة نفسية واجتماعية ، وحاجة الانسان إلى توجيه الاله حاجة نفسية واجتماعية . وذلك هو أصل العقيدة : تعطش من ناحية و بذل من ناحية أخرى ، فجاءت العقائد مشبعة لما فى العالم من حاجات ؛ وتلك متطورة، فجاء التنزيل على أطوار . بيد أن الرسل ـ من نعرف ومن لانعرف ممن لم يقص علينا ـ كانوا لايرسلون فى سلسلة متتابعة فى الزمن ، ومن غير فواصل ؛ بل كانت هناك فترات ، تطول أو تقصر ، حسبما يرى المرسل من حكمة ، بين الرسول ومن يليه ؛ وكانت تلك الفترات كافية فى إيجاد التعديل الانسانى فى العقيدة . وذلك تطور آخر فيها .

ذلك هو أصل العقائد الدينية ، وذلك هو تطورها ؛ وهو ، من ناحية نظرية أقرب كل ما قيل فى شرح أصل العقيدة للعقل . ولست أدرى ما الذى يمنع هؤلاء الذين يدعون أن العلوم الطبيعية وغيرها من الدراسات قد حررت عقولهم من ربقة الاعتقاد والتقليد ، من النظر فيه ، ومن اعتباره ، اللهم إلا أن يكون لأنه يشهد للدين ويبرره ، ويجعل له أساسا من الحقيقة ، وليس نتيجة لوهم الانسان وخياله ، أو اختراعا منــه ليرضى رغباته وميوله ، فى حين أنهم ـ كما يقول وليم جيمز ـ يخشون الدين ويخافونه ، ويعتقدون فى كل شىء ويؤمنون بكل شىء ، إلا فى المسائل الدينية ، لأن الدين ، فى نظرهم ، فرض باطل من أول الأمر ، فلا يستحق شيئا من الاعتبار . أفهذا هو التحرر ؟ أم أنه التعصب بعينه ؟

فالعقيدة الدينية وحى إلهى فى أصلها ؛ ولـكنه وحى موجه للانسان ؛ والانسان مستعد بطبيعته لقبول هذا النحو من الاعتقاد ؛ إذ أن كلا من عقله ووجدانه يدفعه إليه ؛ فهو مدفوع لأن يعتقد ؛ وهو يريد أن يعتقد ؛ وهو يسعى لتحقيق مايريد . وذلك الأصل الانسانى للاعتقاد ، أو ذلك الاتجاه الانسانى نحو الاعتقاد ، أو ذلك العمل الانسانى فى العقيدة ، هو الذى صحح لنا ، كما بينا آنفا ، أن نتحدث عن عقائد صحيحة ، وعن أخرى زائفة ، أو خرافات فى الدين وأوهام فيــه . فالعقيدة الدينية ، فى أصلها ، وعندما وصلت الانسان ، كانت حقا كلها ، حتى لعبت فيها الأهواء الانسانية ، ودخلها كثير من التفـكير الانسانى الذى لم يكن ناضجا ، والذى كان ملونا بكثير من الاتجاهات الفردية والاعتبارات الشخصية ، فتغيرت ، وتحولت ، حتى غدت كأنها لاتمت إلى الأصل الأول بسبب .

العقيدة والفلسفة(١)

يرى كثير من الفلاسفة ومن رجال الدين ، وخاصة من غير المسلمين منهم ، أن الحقائق الخفية ، والأسرار الإلهية ، والعقائد الدينية ، لاتخضع لسلطان العقل ولا تدخل فى دائرة مدركاته ، وأنها لاتدرك إلا بالقلب والوجدان ، عند اخبار من يوثق به من الناس ، أو عندما تطهر الروح وتزكو وتقدر المرء على أن يرى ببصيرته مالم ير ببصره ، ومالم يتمكن العقل من إدراكه أو من البرهنة عليه . وهكذا تكون الهوة بين مسائل الفلسفة والمسائل الدينية سحيقة . فمسائل الفلسفة مسائل عقلية ، نصل إليها بالمقدمات والنتائج ، والأقيسة والبراهين ، وأما الموضوعات الأساسية فى الدين فمعرفتها معرفة قلبية وجدانيـة فحسب . وهى إما مشاهدة كأنها ملموسة وحاضرة فعلا عند من أدركها ، أو غير موجودة على الاطلاق . أو بعبارة أخرى ، ان المعرفة فى الفلسفة معرفة عقلية ، وأما معرفة العقيـدة والمسائل الدينية فمعرفة وجدانية ، وشتان مابين المعرفتين .

ويخيل إلى ، من أول الأمر ، أن التفرقة بين المعرفة العقلية والشعور النفسى الذى يمكن أن يسمى معرفة وجدانية ، أو معرفة قلبية ، ليست تفرقة حادة ، بالنسبة للانسان ، بحيث تجعلهما ضـدين ، كما يتصور هؤلاء المفرقون . وذلك لأن هذا الشعور الوجدانى ، فى الانسان ، ليس مجرد شعور غرزى ، مثل شعور الحيوان والأطفال ، ولـكنه شعور إدراكى ، فهـو يتضمن مقدارا من المعرفة الارادية ، وإن كان ضئيلا ، وهو حالة دنيا من حالات التفكير والتدبر ، وليس حالة نفسية عمياء غير حاضرة فى الذهن وغير معقولة . فكل شعور وجدانى

(١) من محاضرة ألقاها المؤلف بالنادى المصرى الملكى بلندن عام ١٩٤٣

فى الإنسان يتضمن نوعا من المعرفة العقلية ، بيد أننا لانعطيه ، عادة ، اسم المعرفة حتى يرتفع عن ذلك المستوى ، و يصبح فهما صريحاً ، وليس فهما ضمنياً فحسب . فليس التقابل بين المعرفتين ، إذن ، تقابل التضاد ، ولكنه ذلك التقابل الذى يوجد بين العام والخاص .

وعلى الرغم من أن هذا حق لامراء فيه ، فسوف لاأعتمد عليه هنا كثيراً وسوف لاأعيره شيئاً من الاهتمام . وذلك لأنى أرى أن المعرفة المتضمنة فى الشعور الوجدانى لاتكفى فى باب الاعتقاد ، وأنها ليست الطريق الوحيد الذى وصلنا به إلى العقائد الدينية ، أو الذى نصل به إليها . وكذا الشأن بالنسبة للشعور نفسه . فالعقائد الدينية ، كما سيتضح بعد ، يتمكن العقل من النظر فيها ومن بحثها ، ومن الوصول إليها بنفسه ؛ ولابد له من النظر فيها ، بقدر المستطاع ، حتى يكون المرء معتقداً اعتقادا معتبرا . وذلك هو الطريق الوحيد لخطاب التكليف ، وذلك هو معناه ، كما ظهر جلياً فى الإسلام .

تطلق كلمة الفلسفة ، ويراد بها البحث العقلى المنظم حول كل موجود ، سواء أ كان ذلك الموجود روحا أم مادة ، حيوانا أم نباتاً أم جماداً . وهى تبحث فى طبيعة الموجود فى نفسه ، وفى علاقاته بالغير ، فانياً كان ذلك الموجود أم باقياً . فالفلسفة بهذا المعنى العام تشمل كل البحوث العقلية ، ومن بينها علم الإلهيات أوالبحوث الميتافيزيقية ؛ وبذايكون موضوعها كل معقول، أو كل حقيقة، لأن الحقيقة لابد أن تدخل ضمن دائرة المعقول . فليس موضوعها الفانيات أوالمحسوسات فحسب ، ولكن كل الوجود ، أو كل موجود ، أو كل مايمكن أن يتصوره العقل.

وهى تلك الحركة العقلية التى نرتفع بها عن الدائرة الضيقة التى يضعنا فيها إحساسنا المتعلق بشخصياتنا وبكل مايتصل بهـا ، والتى تمكننا من النظر إلى الحقيقة فى نفسها بقطع النظر عن الزمان والمكان ، وعن ماتأخذه من أشكال ، أو إلى الحقيقة فى خلودها التى يؤمن بها كل عاقل ، حينما يتحكم فيه عقله فحسب. فهى تبحث ، إذن ، فى كل « ماهو » ، وفى « لماذا هو هو » ، وفى علاقتـه بكل مغاير . وبما أن العقل يميل بطبعه نحو التركيب والتعميم ، ونحو القانون العام ، ولا يستريح حتى يرى كل مايتصوره خاضعاً لقوانينـه العامة ، ومرتبطة جزئياته برباط واحد ، فإنه يحاول ، بالضرورة ، ربط الموجودات بعضها ببعض وإرجاعها إلى سبب واحد وقانون عام يخضع له الجميع ، ولا يخضع هو لأحد ؛ وذلك من الفلسفة أيضاً .

فمباحث الإلهيات ، حينئذ ، من المباحث التى تتناولها الفلسفة ؛ ولهذا يمكن أن يقال ان موضوع الفلسفة وموضوع العقيدة الدينية موضوعان غير متباينين . فسواء أردنا بالدين تلـكم التعاليم التى تتعلق بتنظيم حياة الفرد فى علاقته بالجماعة، والجماعة فى علاقتهـا بجماعات أخرى ، وبتنظيم علاقة كل هؤلاء بالإله ، أم أردنا به تلـكم التعاليم الروحية فقط التى تتعلق بعلاقة الفرد بالإله ، فانا نجد أن علاقتهما ببعضهما ، من حيث الموضوع ، علاقة المتساويين ، إذا أردنا المعنى الأول للدين، وعلاقة العام بالخاص ، إذا أردنا المعنى الثانى له . وبما أن الدين الإسلامى ليس قاصراً فى تعاليمه على هذا النوع الأخير من التعاليم ، بل ينظم نواحى الحياة الإنسانية كلها ، ويدعو إلى النظر فى الـكون وإلى الدراسات الـكونية ، صح لنا أن نقول ان موضوعاته هى موضوعات الفلسفة بعينها .

بيد أنى لا أقصد أن أتحدث هنا عن الدين فى عمومه وعن الفلسفة فى عمومها، ولكن أريد أن أتحدث عن ناحيــة واحدة منهما فحسب ، وهى تلك الناحية المتعلقة بالاله و بصفاته . وتلك ، ولاشك ، أم العقائد، فإذا ماتبين أنها من المسائل التى يتمكن العقل من ادراكها ، ومن بحثها ، كان مايتبعها ممكن الإدراك عقلا كذلك .

وقبل أن نخوض فى الموضوع ، نحب أن نشير إلى مشكلة قد تعرض لبعض الأفكار ، فتسبب لها كثيراً من القلق والاضطراب. ألا وهى ، انه قد يقال، وقد قيل فعلا، انه من الضرورى لنا قبل التحدث فى هذه الموضوعات أن نعرف مقدرة العقل على بحثها والنظر فيها . فكما أننا لانحاول القطع بالآلة حتى نعرف أنها من الآلات التى يمكن أن تقطع ، فكذلك لاينبغى لنــا أن نتحدث عن الباقى غير المحدود وعن معرفة العقل له قبل أن نعرف صلاحية العقل، وهو محدود ، لتعرف غير المحدود . ذلك إشكال قد يرد ، ولـكنه يحمل معه مايدفعه ، فان العقل هو الذى نلجأ إليه ، إذا أردنا ذلك ، لنختبر به الصلاحية أو عدمها ؛ فهو الذى يبين لنا أنه قادر على بحث هذه الموضوعات أو غير قادر على ذلك ؛ وليس لنا من آلة نستعملها غير العقل . و إذا كانت قدرتنا على بحث الالهيات قد سمعت ، وجاءت عن طريق اخبار أحد الناس ، فان العقل هو الذى سيبحث صحة قول هذا المخبر ، وعما إذا كان من شأنه أن يخبر ، أو أن يقبل خبره . ولـكن إذا عرف ذلك بالعقل فإن العقل يكون هو الذى قد برهن على المقدرة أو عدمها ؛ وذلك يستدعى ، حسبما يتطلب الاشكال ، بحثا آخر ليبين مقدرة العقل على القيام بهذه الأبحاث الثانية ، وهلم جرا . وانه لمن المستحيل ، فى الواقع ، أن تبدأ بحثا عقليا من غير افتراض أن العقل قادر على أن ينقد نفسه ، و يعلم اذا كان قد سلك الصراط السوى فى بحثه ،

أوكان قد حاد عن الجادة . وإذا كان ذلك هو شأن العقل فى جميع حالات تفكيره لم يكن هناك مايبرر ايراد هذا الاشكال . على أن نقد العقل لنفسه ، كآلة للفهم والادراك ، لايمكن فصله ، فى الواقع ، عن الفهم نفسه ، واختبار العقل اختبار للموضوع الخاص الذى يفكر فيه العقل . فاختبارك قدرة العقل على البحث فى المسائل الالهية هو نفسه بحث فى تلك المسائل ؟ و إذا قمت باختبارك هـذا إلى النهاية فقد قمت بعمل فلسفى جليل بحثت فيه هذه المسائل ، و برهنت به على قدرة العقل على بحثها . وباختصار ، ان مجرد التفكير فى هذه المسائل كاف لتعرف أن العقل قادر على النظر فيها ، وعلى بحثها .

ويحق لنا الآن أن ننتقل إلى مسألة أخرى ، ونسأل : إذا كان موضوع البحوث الفلسفية والدينية واحداً ، فهل طريق البحث فيهمـا واحد كذلك ، أم أن لـكل منهما طريقه الخاص ؟ يجيب بعض العلماء عن هذا السؤال بأن طرائق البحث فيهما مختلفة ، و بأن الملـكة التى نتوصل بها إلى العقيدة الدينية تختلف كل الاختلاف عن الملـكة التى يستعملها الفيلسوف أو العـالم فى بحثه ، و يقول إن العقل ، إذا خلى ونفسه ، لايستطيع الوصول إلى شىء من الأسرار الإلهية ، وان محاولته الوصول إليها لمحاولة عابثة ، قد كتب عليها من أول الأمر الإخفاق . وذلك لأن الإنسان ، بكل قواه العقلية وغيرها ، حادث ، وفان ، ومحدود فى قوته الجسمية ، ومحدودة مداركه العقلية بما يأتى به الحس ؛ فكيف لمن حصرته الحدود أن يتخطاها ويدرك غير المحدود ؟ و إذا ما عجز الإنسان عن فهم المادة التى يدركها حسه ، وعن إدراك كنهها ومعرفة أسرارها ، فهو أكثر عجزا عن أن يدرك ما لا يصل إليـه الحس ولاتحيط به الأبصار . وعلى

الرغم من أننا ، فى كل بحوثنا العلمية ، نكون كثيرا من القضايا الكلية التى لا تدرك بالحس ، فإننا لا نزال ، مع ذلك ، فى حيز الحادثات . فنحن نشاهد حوادث متغيرة ، وندرك كثيراً من القضايا الكلية ، وننتقل من الجزئى إلى الكلى ومن الكلى إلى الجزئى، ونشاهد أسبابا ومسببات وعللا وغايات ، ونصل من ذلك كله إلى قوانين عامة تنطبق على تلك الأفراد وعلى ما ماثلها ؛ ولكن عمم من تلك الحوادث ما شئت أن تعمم ، وارتفع إلى عام ليس بعده عام ، وستجد أنك لاتزال فى حيز الحوادث . وذلك لأن الباقى ، أو الإله ، ليس مجموع الحوادث ، ولكنه موجود وراء كل ذلك . ولكن ليس هذا إنكارا منهم لوجود الإله ، فانهم يقولون : على الرغم من ذلك كله ، وعلى الرغم من أن العقل لايستطيع الانتقال من الحادث كله أو بعضه إلى الإله ،فاننا لانزال قادرين على معرفة الله ، والاتصال به ، ولكن بقوة أخرى غير قوة العقل، وتلك هى قوة القلب والوجدان التى تجعلنا نشعر بوجوده ، ونؤمن به ايمانا لايعتريه شىء من الشك ؛ وهى لاتختلف عن تلك القوة النفسية التى ندرك بها جمال الجميل ؛ وهى التى نعرف بها ذلك الموجود المغاير للحوادث ، الذى هو أصل كل حادث . فنحن نشعر بوجود ذلك الموجود، ونحن نعرفه ، ولكننا لا نقدر على التدليل عليه عقلا.

فلا بد أن يبقى أمر العقيدة ، إذن ، متروكا للقلب من غير أن يكون للعقل مجال فيه . والتاريخ شاهد على ذلك . أفلم يقل التاريخ إن العقيدة أمر منزل من السماء ، نزل به الوحى الأمين ، وأيد بالمعجزات ، فى حين أن البحث الفلسفى يبدأ من مقدمات بدهية ، ويستمر فى عمله منتقلا من البدهى إلى النظرى ، ومؤيداً بالدليل والبرهان ، مخاطبا العقل فى جميع الحالات ، بينما

يخاطب الدين القلب والعاطفة ؛ فيقول الفيلسوف ، مثلا ، أنا أفكر ، فأنا موجود ؛ وأنا موجود الآن ، بعد أن لم أكن؛ ولم أكن السبب فى وجودنفسى، وإلا لأوجدتها من قبل، ولم يوجدنى حادث آخر مثلى، لأن شأنه شأنى ؛ فلا بد أن يكون الذى أوجدنى موجودا دائما باقيا لم يوجده أحد ولا يعتريه تغير . وأما العقيدة فذات شأن آخر ؛ إذ يظهر ، مثلا ، رجل من الناس معروف بصلاح الحال ، وله من القوة الروحية ، ومن الطهارة النفسية مايسمح له بالاتصال بالملأ الأعلى والتلقى منه ، فيوحى إليه بأمر يدعو الناس إليـه ، فمن صدقه آمن به و بعقيدته تقليداً ، ومن كذبه طالب بدليل ، فيأتى إليـه بأمر خارق للعادة ــ بعمل لا يتمكن الشخص العادى من الاتيان بمثله ــ فيؤمن به المكذب أو الشاك ، لأنه يعتقد أنه لولا أن لهذا الانسان جاها عنـد الله قويا لما سخر له الطبيعة يكيفها حسب إرادته . ولـكنه يؤمن من غير أن يختبر ما جاء به ذلك الرسول . فطريق الفلسفة وطريق الدين ، إذن ، متخالفان ، و إن كانت نتيجتهما واحدة .

ولـكن ، على الرغم من أننا نسلم بأن البحث فى الالهيات يختلف عن البحث فى سائر العلوم الطبيعية ــ وذلك لأن الأخير يستعمل المنطق الاستقرائى، ويعمم من الحوادث المشاهدة ، فى حين أن موضوع البحث فى الأول ليس مدركا بالحواس ، ولا يمكن أن يكون البحث فيه استقرائيا ــ فلا نسلم أن هذا يستلزم عجز العقل عن الخوض فيه ؛ وذلك لأن العقل يقدر على براهين أخرى بجانب القياس الاستقرائى ؛ وقد تسمح له هذه البراهين بمعرفة الاله .

يقولون ان كل معرفة تقتضى تحديد موضوعها ؛ فلا بد للعقل ، أولا ، أن

يميز الموضوع عن غيره ، ويعرفه بتعريف جامع مانع ، فيصفه بأوصاف لا توجد في موضوعات أخرى ، ويخرج من تعريفه ما تتصف به الموضوعات الأخرى ؛ وذلك تقييد لموضوع المعرفة وتحديد له ؛ فكيف يعرف المطلق غير المحدود ؟ ويذهبون أبعد من هذا ويقولون: إن معارفنا دائما نسبية ، فلا نعرف الكهرباء مثلا ، في طبيعتها وذاتها ، بل بمقدار تأثيرها على حواسنا ، وتأثر حواسنا بها ؛ فكيف نتمكن من معرفة الله في ذاته ، مادمنا غير قادرين على معرفة الفانيات في ذاتها؟ فلا بد أن يظل أمر معرفة الله ، إذن ، موكولا إلى قوة أخرى غير قوة العقل ؛ وهي قوة القلب والوجدان . وبعبارة أخرى ان الإله يعرف ، وهو معروف فعلا ، ولكنها معرفة شعورية ، وليست معرفة عقلية .

ولكن يحق لنا الآن أن نسأل ، أولا ، لماذا تفترضون، بقولكم إن معارفنا نسبية ، أن لكل شيء وجودين ، وجوداً له في نفسه ، ووجودا له باعتبار معرفتنا له؟ أوليس القول بأن الشيء كما نعرفه يختلف عنه في نفسه فرضا لا حاجة إليه من ناحية، ولا تمكن البرهنة عليه من ناحية أخرى ؟ وكل فرض هذا شأنه فهو فرض باطل من أول الأمر . ونحن نسلم ، ثانيا ، بأن التعريف يحدد المعرف ويقيده ، ولكن إذا كانت مادة التعريف نفسها تدل على الاطلاق ، وتتضمن عدم التحديد ، لم يكن هناك تحديد ما . فإذا أخذنا في تعريف الاله « الاطلاق وعدم التحديد » كان المعرف ، وهو الاله ، مقيدا بأنه « لا مقيد » ، وهو مساو لعدم التحديد . ونذهب ، ثالثا ، إلى ما هو أبعد من كل هذا ، ونعارض في القول بأن العقل لا يعرف بطبيعته إلا المحدود والفاني . وذلك لأن علماء الرياضة يتصورون العدد غير المحدود ويتحدثون عنه ؛ فغير المحدود متصور في ذاته . أو ليس اعترافنا ،

بعد هذا كله ، بأننا نعرف الفانى والمحدود، اعترافا ضمنيا بأننا نعرف شيئا آخر وراءهما ؟ فإذا كنا لا نعرف إلا هذه المحسوسات ، ولا نعرف شيئا عن البقاء ، فكيف صح لنا أن نصفها بالفناء ؟ وإذا اعترف العقل بأن هناك شيئا أبعد من أن يدرك ، فقد حكم على هذا الشيء ؛ والحكم وصف، والوصف تحديد ومعرفة. فالقول بأن العقل لايدركه قول يبطل نفسه .

وإذا كان العقل محدودا ، وكان لايقدر على الخوض فى بحوث ماوراء الطبيعة، فكيف عرف ذلك ، وأدرك أنه محدود ؟ إن الحيوان لايعرف أنه غير مفكر ، ولا يدرك المجنون أنه مجنون ، ولكن المفكرين وحدهم هم الذين يرون أن هذا غير مفكر ، وأن ذاك مجنون . فإذا كانت مقدرة العقل محدودة ، وكان العقل عاجزا عن تصور الإله أو عن إدراكه ، فلا بد أن تكون هناك قوة أخرى تبين لذلك العقل أنه محدود ، وتبرهن له على ذلك ، فما هى تلك القوة يا ترى ؟ أهى الإله ، أم هى شيء آخر ؟ وماذا يكون ذلك الشيء الآخر ؟ وكيف تبرهن تلك القوة الأخرى للعقل وتبين له أنه محدود ؟ ذلك كله محال . وانه لمن المستحيل أن يكون هناك عقل محدود بحد معين ، ثم يعلم ، فى الوقت نفسه ، أنه محدود . فمعرفة العقل لشيء من ذلك دليل على أنه ، إذا خلى ونفسه ، وأخلص فى بحثه ، يتمكن من مجاوزة حدود الحس ، ومن الوصول إلى مرحلة عليا من الفهم والمعرفة يدرك فيها كثيرا من أسرار الطبيعة، ويعرف فيها كثيرا عن الإله وجلاله ؛ ولكنه يستحيل عليه أن يعلم كل ذلك علم إحاطة وشمول ؛ لأن الباقى لا يحيط به علم مهما ظهر كاملا ، ولا تستقصيه معرفة ؛ وهو وحده الذى يعلم علم إحاطة ، ولا يعزب عن علمه شيء .

وإذا ما تركنا النظريات جانبا ، ورجعنا إلى الواقع والتاريخ ، وجدنا أن كثيراً من الفلاسفة الذين لم يتأثروا بأديان قومهم قد عرفوا الله بعقولهم . وافلاطون مثل طيب لذلك . فلقد عرّف بعقله إلها يتفق والإله فى الاسلام فى كثير من الصفات . فهو يؤمن بأنه واحد ، و بأنه خير كله ، و بأن قدرته غير محدودة ، و بأنه يعلم علم إحاطة ، و بأنه لايقبل التشكل أبدا ، ولا يعتريه التغير ، ولا يجوز عليه الزوال. ولا يمكن أن يقال ان افلاطون كان متأثرا فى ذلك بعقائد قومه وتقاليد بيئته ، لأنه كان قد هاجمهم فى عقائدهم ، وعرف إلها لا يشبه آلهتهم فى شىء . وعلى الرغم من أنه لم يصرح بلفظ الإله ، حين كان يكتب فى الإلهيات ، وإنما ذكر ألفاظا أخرى ووصفها بأوصاف لا تنطبق إلا على الإله، فقد قال شراحه إنه كان يقصد بها الإله ؛ ويرجح هذا التأويل أنه فى «الجمهورية» صرح فى مثل هذا المعرض باسم الإله . ويدل كل ذلك على أن الإنسان يقدر على أن يعرف الإله ويعرف كثيرا من صفاته .

بيد أنى أحب أن أنبه ، أولا ، إلى أننى لا أنكر هنا طريق الكشف القلبى ، ولا أغض من قيمة تلك القوة الروحية التى يمتاز بها بعض الأشخاص عند صفاء نفوسهم ، حيث تتجلى لهم الحقيقة ، ويصلون إلى مرتبة المشاهدة ؛ وهى تلك المرتبة التى لايرون فيها إلا الحق جل جلاله ، ولا يجدون حاجة إلى برهان ؛ وذلك لأن النتيجة التى ينشدونها تكون حاضرة لهم ، ومرئية رأى العين ، ولا تحتمل الشك ، ولو اجتمع أهل الأرضين والسموات على الشك فيها أو مخالفتها، كما قالت السيدة ربعة العدوية، حينما سئلت أن تبرهن على وجود الله، « ومتى غاب عن القلوب » . فهو حاضر ومشاهد ، فكيف يحتاج البرهان ؟ وإذا أردت أن

تراه فتوجه إليه وانظر . وتلك ، ولا شك ، مرحلة عليا يغبط عليها من وصل إليها ، ولكنها حالة نفسية فردية ، وليست ميسورة لكل إنسان ، لأن الطريق إليها وعر ومتشعب الأطراف ؛ ولا يمكن أن تقنع الآخرين. فرابعة العدوية ترى ، وكثير غيرها لا يرى ، بل ينكر ما ترى ؛ فمن هو الحكم الفصل بينهما ؟ فلا بد أن يكون هناك حكم يلجأ إليه المتنازعان ؛ وذلك الحكم هو العقل .

وأحب أن أنبه ، ثانيا ، إلى أن عقول الأفراد تتفاوت ، في مقدار استعدادها للادراك ، تفاوتا كبيرا ناشئا عن تفاوتهم في مقدار انتفاعهم بتجاربهم ، واستعمالهم لعقولهم ، وفي كيفية استعمالها . ويعمر كثير من الناس ما شاء الله أن يعمر ، ثم يقضي نحبه ، وعقله لم يجاوز ، من هذه الناحية ، عهد الطفولة إلا قليلا . فإذا لم يتوجه أمثال هذا النوع من الناس إلى البحث عن الإله ، أو عن أصل الوجود ، فليس هذا لعدم وجود الاله ، أو لعدم وجود أصل للوجود ، أو لأن العقل يعجز عن إدراكه ؛ انه يعجز عن التوجه بنفسه فحسب ، فإذا ما وجه توجيها صالحا أدرك وتعلم . فهو يحتاج إلى تنبيه وتوجيه فحسب . ولست أدري ما هي الطريقة المثلى لأمثال هؤلاء ؛ وهل من الخير لهم أن ينتفعوا بتجارب العقول الناضجة ، فيؤمنوا تقليدا ، أو أن يحاولوا البحث الذي ربما يوقعهم في الحيرة والشك ؟ وعلى كل ، فينبغي أن لا ننس المسألة الخلافية بين علماء الكلام من المسلمين في صحة إيمان المقلد ، والرأي الراجح فيها ؛ وهو أن من كانت له قدرة على البحث وجب عليه البحث ، ولا يكتفى منه بالتقليد ، وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها[1] .

---

(١) التقليد هو الأخذ برأي فرد من الأفراد من غير نظر واستدلال؛ وقد يفيد =

والآن ، إذا انتقلنا إلى النقطة الثانيــة من البحث التى ترى أن العقيدة الدينية ، كما عرفت تاريخيا ، لم تثبت إلا عن طريق الوحى والالهام ، فى حين أن العقيدة الفلسفية لم تثبت إلا بالمنطق والبرهان ، نقول انه من الخطأ أن نفكر أن الايحاء أو الالهام ، كسبب من أسباب المعرفة ، يناقض العقل ، أو لابد أن يناقضه . فالايحاء الذى يظهر ، حقا ، جلال الله وعظمته هو الايحاء الذى يمكننا أن نعرف به الاله ؛ والتكليف الذى لايخاطب العقل لابد أن يكون نوعا من العبث . وإن من طلب من غير العاقل أن يعقل أو يسمع كان مجنونا .

اليقين والجزم إذا أدى إلى الاعتقاد ، ولكنه لايفيد العلم ، لأن العـلم يتوقف على النظر والاستدلال . ولقد ذهب العلماء مذاهب شتى فى صحة إيمان المقلد . فترى الأشاعرة وجمهرة كبيرة من العلمــاء ، ومنهم محمد بن جرير الطبري أن الاستدلال شرط لصحة الإيمان . ويقول صاحب المسايرة « ليس الاستدلال شرطاً لصحة الإيمان على المذهب المختار حتى صححوا إيمان المقلد ومنعه كثير ، وقل أن يرى مقلد فى الإيمان بالله تعالى ، إذ كلام العوام فى الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته . والتقليد ، مثلا ، هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لاشريك له ، فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم ، وتكبيراً لشأنهم عن الخطأ . فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان ، إذ لم يبق سوى الاستدلال ، ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم ، فإذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب . ومقتضى هذا التعليل أن لايكون عاصيا بعدم الاستدلال . لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك ، فإذا حصل سقط هو ، غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه ، فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخـلاف الاستدلال الخ » ويرى ابن حزم أن التقليد ليس هو الإيمان من غير دليل ، ولكنه اتباع =

فلا تخاطب العاطفة ولا تكلف ، وكذا الشعور والقلب ؛ ولا يوجه الخطاب والتكليف إلا للعقل . فلا بد أن يكون الايحاء والموحى به مما لا ينكره العقل . ولو كان مايجب أن تؤمن به نفس المرء وقلبه يناقض بالضرورة ما يؤمن به عقله لكان المرء مجموعة من المتناقضات ، ولاحتاج إلى حاكم آخر يحكم بين قلبه وعقله . على أن العقل نفسه لابد أن يكون قادرا على أن يحكم ، إن لم يكن على ماجاءبه الوحى ، فعلى الأقل ، على صحة الايحاء ، وعلى أن الموحى حقه أن يطاع ، وعلى أن الموحى إليه لم يغير فى الوحى . ولكن الايحاء الذى يقبل العقل ،

= من لم نؤمر باتباعه من الناس . وأماالأخذ بقول الرسول صلى الله عليه وسلم فليس تقليداً ، ولكنه إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله عز وجل . ويقسم الناس إلى من تطمئن نفسه ، ويحبب إليه الإيمان ويكره إليه الكفر والفسوق والعصيان ، ويأتى الإيمان فى قلبه من غير نظر واستدلال ، وإلى من لا يطمئن إلا بالدليل . فلا يجب البحث على الأول ، وليس هو فى حاجة إليه ، ويجب على الثانى ليحقق لنفسه الاطمئنان ، وليقى نفسه النار . بيد أنا نحب أن نوجه سؤالا واحدا إلى ابن حزم ، وهو هل نقبل خبر المخبر بأنه رسول بمجرد الإخبار أو نحتاج إلى استعمال عقولنا وإلى مناقشته ، وهل نقبل كل ماجاء به ، ولو كان مجموعة من المتناقضات ؟ وإذا كان كل من الوحى والإيحاء معترفا بالعقل وبسلطانه ، وإذا كانت صحة الرسالة متوقفة على العقل ، ولا بد لابن حزم من الاعتراف بذلك ، فلا معنى لتلك الحملة الشعواء التى حملها على الأشاعرة حين قالوا : إن الدليل الإجمالى ضرورى فى صحة الإيمان . وذلك الدليل الإجمالى موجود فى سائر النفوس ؛ ولا تعجز نفوس العوام إلا عن نظمه فحسب . ولقد كان أفلاطون على حق فى قوله إن معرفة الله معرفة موجودة بالفعل فى كل عقل ، بل المعارف كلها كذلك ؛ وليست مهمة المعلمين تلقين المتعلمين ، ولكن تنبيههم إلى ما وقر فى نفوسهم وآمنت به عقولهم .

ويخضع لسلطانه ، ويعتبره برهانا على صحته ، لابد أن تكون تعاليمه خاضعة أيضا لذلك السلطان ، وأن تكون مما يقبله العقل ؛ فمن المحال أن يوحى الى البشر بما لا تقدر على فهمه عقولهم . وكما أنه من المحال أن تجعل الأعمى الذى ولد كذلك يدرك الألوان المختلفة ، فكذلك من المحال أن تطلب من العقل أن يدرك ما لا يتمكن من ادراكه .

فالوحى لا يمكن أن يناقض العقل بحال من الأحوال ؛ ولكنه مساعد للعقل ، ومنبه له إلى أن هناك موجوداً يتمكن من إدراكه ، إذا ما توجه إليه ، ومبين له بعض أسرار إلهية ، يعرفها هو معرفة مجملة . ولتوضيح ذلك نلجأ إلى مثال . فلنفترض أن رجلا أعمى لا يعرف أن هناك حاسة تسمى حاسة البصر ، ويتصف بها بعض الناس دون بعض ، التقى بمبصر لأول مرة ، وهو لايعرف أنه مبصر ، فدخلا حجرة من الحجرات ؛ فقال المبصر عند الدخول إن مساحة هذه الحجرة عشرون مترا ، وان بها كذا من الأرائك ، وان فى الجانب الأيمن منها مائدة تضم كذا وكذا من الأطعمة . فعجب الأعمى ، وظن أن صاحبه يمزح ؛ ولكن تأكيده جعله يذهب ويختبر الغرفة بما فيها بحواسه . فذرعها بيده ، ولمس الأرائك ، وأكل من الطعام ، وعلم من تجاربه أن صاحبه صادق. فبدأ يتساءل هل لصاحبه حاسة يفقدها هو ؟ فإذا ما تكررت حوادث من هذا النوع ، وأصبح الأعمى يقبل كثيرا من أخبار صاحبه ، فإنه قد يؤمن بعد طول التجارب بأن لصاحبه حواس أكثر من حواسه ، أو قوى أكثر من قواه. بيد أن وجود حاسة البصر عند المبصر لا يجعل الأعمى يعتقد أن كل أخبار المبصر صادقة . وذلك لأنه قد يخدعه أو يكذب عليه لغرض من الأغراض .

ولهذا فإن الأعمى قد يقسم الأخبار التى تعتمد على تلك الحاسة إلى مايغلب عليه الصدق عقلا ، و إلى ما يغلب عليه الكذب ، و إلى ما لا يتبين وجه الحق فيه ؛ وما يقبله من هذه الأخبار فإنما يقبله لأنه فى نفسه معقول يغلب عليه الصدق ، وليس لإخبار صديقه المبصر فحسب ؛ وهو لهذا يحاول أن يبرهن على ماتمكن البرهنة عليه ، و يرى نفسه فى حل من أن يرفض ما عدا ذلك ، أو يطلب عليه برهانا . ولكن إذا كان البرهان مع كل ذلك ضروريا ، فما هى مهمة إخبار المبصر ، وما هو أثره ؟ تلك المهمة هى تنبيه الأعمى إلى أن هناك شيئا موجودا لا يحس به ، وحثه على أن يحاول أن يتصل بذلك الشىء ، ويتعرف إليه بنفسه إن شاء . فمهمته مهمة المقترح فحسب . و بما أن المفروض أن الأعمى عاقل ، فسيدفعه عقله للبحث ليتعرف . وتلك هى مهمة العقل . فكما أن الجسم يبحث عن غذائه ، وهو الطعام ، فكذلك يبحث العقل عن غذائه ، وهو المعرفة .

ذلك مثل محسوس يلقى لنا شيئا من الضوء على علاقة الرسول بمن يدعوهم إلى الإيمان بعقيدته . فيبلغ الرسول من الرقى الروحى وصفاء النفس مايجعل الحقيقة تتجلى له فى وضوح ؛ فهو يراها بروحه و بعقله ، من غير أن ينتقل فى تفكيره من سبب إلى مسبب أو من دليل الى مدلول ؛ ولكنه يراهما معا . فهو يرى السبب والمسبب معا ؛ ولا يحتاج الى دليل، لأن المدلول حاضر ومشاهد رأى العين ؛ ولا يحتاج الى برهان ، لأنه يرى النتيجة كذلك . فهو يرى العالم فى اعتماده على الخالق ، ويرى الخالق كأصل لكل موجود . تملكه هذه الحقيقة ، وتأخذ بمجامع قلبه ، ويوحى اليه بما شاء الله ، ثم يبدأ يبلغ رسالته ، و يؤدى

أمانته . ولكن كيف يفعل ذلك ؟ أيقول أنا أخبركم فاتبعونى ؟ أو يكون ايمانه القاطع بصدق رسالته برهانا كافيا ملزما لقومه أن يتبعوه ، ودالا على أن ماجاء به حق ؟ وهل يطلب منا الرسول ـ حين يقول إن لى قوة نفسية تسمح لى أن أرى ما لا ترون ، وأن أعلم ما لا تعلمون ، فآمنوا بأنى رسول رب يتصف بكل كمال ـ أن نؤمن بما لا نحس به ولا نشعر ، ولا نتمكن من البرهنة عليه عمليا ؟ وإنه لمن الطبيعى أن يقال إن الرسول لا يطلب منا أن نهذب أرواحنا، ونخضعها لكثير من الرياضة حتى تصفو ، فنرى بعين البصيرة ما رأى . فذلك أمر ليس بالهين ولا بالميسور لكل أحد . وقد يحتاج إلى رياضة نفسية يفنى خلالها الشخص ، قبل أن يصل الى غايته المنشودة. ويموت فيها الرسول ، قبل أن يؤمن برسالته واحد من الناس . فما هى الوسيلة التى يدعم بها الرسول رسالته ؟ قد يقال انها المعجزة. وهى الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدى وبدعوى الرسالة، كما حصل لعيسى فى إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، ولموسى فى انشقاق الصخر وتفجر الماء منه . ولكن إذا بحثنا حال المعجزة نفسها ، وقطعنا النظر عن مادتها وعن ما صاحبها من ملابسات ، وجدنا أنها وحدها لا تنهض دليلا على صدق من جاءت على يديه ، إلا بعد أن تفترض فرضا زائدا عليها . وذلك أنه لابد أن يفترض أولا أن مالك القوى حكيم وعادل وعالم، فلا يسخر القوى التى بها تخرق العادة إلا لصادق لا يكذب ولا يخدع ، وأنه هو نفسه لا يكذب ولا يخدع . فالمعجزة التى قد يقال انها هى التى تثبت صدق الرسول، ثم تبرهن على وجود الإله، تفترض هى نفسها ، لامكان قبولها ، وجود الإله المتصف بكل كمال . فكيف يمكن أن تعتبر ، بعد ذلك كله ، برهانا كافيا ؟ ولهذا نرى أن الرسول محمداً

صلى الله عليه وسلم أمر أن يقول ـ حينما سأله قومه أن يفجر لهم من الأرض ينبوعا ، أو تفتح له كنوز الأرض ، أو يفعل كيت وكيت من المعجزات ـ « سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا » . ولم تكن معجزته إلا القرآن . وسنرى بعد كيف كان القرآن من المعجزات . وليس هذا إنكاراً لوجود خوارق للعادة كحوادث وقعت فى التاريخ ؛ فلا ينكر هذا إلا من أعمى نفسه عن حقائق التاريخ ، وقد وجد من أمثالها الكثير لا للرسل فحسب ، بل لكثير من الناس . ولقد كان يحصل على يدى النبي محمد صلى الله عليه وسلم كثير من الأمور الخارقة للعادة ، ولكنه لم يتحد بها الناس ، ولم يقدمها برهانا على صحة رسالته . وهذا هو ما أردت قوله .

ولكن إذا كانت المعجزة غير كافية ، وكانت البرهنة العملية عسيرة ، وكان التقليد غير مرغوب فيه لمن يجد سبيلا إلى غيره ، فماذا يصنع الرسول ؟ وهل يجد مايشهد له ؟ نعم ، ان شاهده العقل . فالعقل أو معقولية ماجاء به الرسول هو الدليل على صدق رسالته . و بقدر مافى التعاليم من عقل وحكمة تكون صحتها ، ويكون صدق من جاء بها . فإذا كان فيها من العقل والحكمة مايجعلنا نعتقد أنها لايمكن أن تصدر إلا عن علم كامل وحكمة تامة علمنا أنها لابد أن تكون قد صدرت عن قوة أعلى من القوة البشرية ؛ فإن الإنسان ، ولو رقى فى الخير أعلى عقبة ، لايزال عضوا من الإنسانية القاصرة ، يجوز عليه الخطأ والنسيان ، وتثور فيه الشهوات ، فيضل تفكيره ، وليست نظرته شاملة ؛ فلا يمكن أن يكون علمه كاملا ، ولن يبلغ من الحكمة درجة تقدره على أن يأتى بكتاب كالقرآن الذى جمع من الحكمة والبيان مايسلم به كل عقل ، ولا يحيط به أى عقل ،

وما يعجز كل عقل عن مجاراته . فهو مصدر تاريخى لاشك فيه ، وهو كتاب قانون وقضاء عام لايجارى ، وهو كتاب حكمة وأخلاق ، وهو كتاب مواعظ ونذر ، وكتاب رحمة وتبشير ، وكتاب صلوات ودعاء . كل ذلك فى كتاب واحد. فهو ينظم الدين والدنيا ، وينظم حياة الفرد وحياة الجماعة بطريقة يعجز البشر عن الاتيان بها . وتلك هى معجزة القرآن الخالدة . فهو لم يتحد القلب أو العاطفة ، ولكنه تحدى العقل نفسه ، فأتى بما تفهمه العقول ولاتنكره ، ولكن بما تعجز عن مجاراته . وان نظرة واحدة إلى الطريقة القويمة التى أثبت بها القرآن ما أثبت لكفيلة بأن تبين أنه استعمل قوانين العقل ، وأمر باستعماله . ولقد نعى أشد النعى على من يقول « انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون » ، وأمر بالتدبر والتفكر فى ملكوت السموات والأرضين وفى الأنفس : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » و« قل انظروا فى ملكوت السموات والأرض » . وان آية كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » لكافية بنفسها كدليل منطقى ينفى التعدد عن الإله ، ويثبت الوحدة له . وهى نتيجة قياس شرطى مبرهن عليه ببراهين أولية تدركها العقول بمجرد التنبيه إليها ، وتجدونها مدونة فى مواضعها المناسبة فى علم الكلام وفى التفسير . وكذا كان شأن الرسول صلى الله عليه وسلم فى دعوته. ونجد ذلك واضحا حينما دعا الناس إلى رسالته ، فهو لم يقل يومئذ إنى رسول الله إليكم فأطيعونى، بل بدأ بمقدمات يؤمنون بها، فقال : «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادى تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقى؟ » قالوا « نعم ماجربنا عليك كذبا » ، فقال : « إنى رسول الله إليكم جميعاً » .

ذلك قياس منطقى من الشكل الأول ينظم هكذا : محمد قد عهد فيه الصدق ، وكل من عهد فيه الصدق لايكذب ، فمحمد لايكذب .

فقبول أخبار الرسول متوقف ، إلى حد كبير ، على مقدار هضم العقول لتلك الأخبار وانسجامها مع قوانينها ، أو على مقدار عدم إنكار العقل لها ومعرفته إياها . فالعقل يعرف بطبيعته كثيراً ، ولكن قد يضل فى بحثه ، لسبب من الأسباب ، عن طرق الوصول إلى الحقيقة ، فتنحجب عن شعوره ويعجز عن الإدراك الواضح ؛ ولكن تبقى الفكرة عنده مضطربة ، وباعثة على كثير من القلق النفسى . فإذا مازالت العوائق ، واتضح الطريق ، رأى العقل كثيراً مما رأى الرسول فآمن به وصدقه ، لأنه جاء مؤكداً وموضحا لما كان كامنا فيه من قبل . « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » . فمهمة الرسول هى التنبيه والتذكير . ومهمته ضرورية ، لأنه هو الذى يوجه العقل ، ويهديه الصراط المستقيم ، بعد أن كان حائراً متردداً ، ولايدرى أين يذهب . ويصل العقل إلى ربه ، بعد ذلك ، بنفسه . ومثله بين بنى الانسان كمثل المبصر بالنسبة للأعمى ، فى المثل الذى ضربناه ، سواء بسواء . وهو لايخاطب إلا العقل ليأخذ الصراط السوى ، فلا يخاطب العاطفة أو القلب . وهكذا نجد فى النهاية أن الفلسفة والعقيدة يكمل أحدهما الآخر .

ولكن بقى علينا أن ننظر إلى ظاهرة أخرى قد تغرى بالقول بأن العقيدة تخالف الفلسفة مخالفة جوهرية ؛ وهى أن العقيدة الدينية واجبة بالضرورة ، وفيها إلزام ؛ إذ يقول الدين لابد أن تعتقد وتؤمن بالله ، فهل الأمر كذلك عقلا؟

وهل يمكن أن يقال إن العقل، إذا خلى ونفسه، لا بد أن يبحث عن الإله، أو لا بد أن يحاول أن يربط الموجودات المتغيرة بموجود واحد لا يتغير، وهو الإله؟ أو بعبارة أخرى: هل يلزم العقل نفسه بالإيمان بالإله؟ والجواب، كما سنبين، لا بد أن يكون بالإيجاب. وذلك لأن العقل، بطبيعته، لا يقف عندما تمليه عليه الحواس، ولا يطمئن لعالم متقطع الأوصال، ولا لأسباب ومسببات ظاهرية، بل يبحث ليربط كل ما يتأثر به بقانون واحد، وليصل إلى السبب الذى ليس بعده سبب آخر. فلو وقف العقل عند دائرة المحسوسات التى يجد السبب فيها مسببا لكانت معرفته ناقصة، ولظلت رغباته غير مشبعة. فلابد له من أن يستمر فى بحثه، حتى يصل إلى درجة لا يقول فيها « لماذا ؟ » ، وحتى يعرف، ولو معرفة اجمالية، السبب الذى ليس بعده سبب، والذى يفسر كل موجود حتى العقل نفسه، ولا يحتاج هو إلى ما يفسره؛ وذلك هو الله. فغاية العقل وهدوءه لا يتحققان إلا عند إدراكه لذلك الربط العام بين الموجودات؛ ولا يكون ذلك إلا بإدراكه لوجود الله. ولأجل أن نصل إلى تلك النتيجة منطقيا يجب علينا أن نطرق ناحيتين بإيجاز: وهما أن الله وحده، ولا شىء غيره، يمكن أن يفهم به هذا العالم وما فيه من قوانين، وأن العقل يتمكن من إدراك المطلق والكلى، وأن هذين هما الموضوع الحقيقى لتفكيره ولتدبره، والغاية التى لا يقر له قرار حتى يصل إليها.

أما بالنسبة للقضية الأولى، فلا أرانى فى حاجة إلى الوقوف عندها طويلا والتحدث فيها؛ فليس هناك الآن إلا نفر قليل لا يعتد به يظن أن المادة وحدها كفيلة بأن تفسر كل وجود. وعلى الرغم من أن النظرية المادية هذه شغلت الفكر الإنسانى حقبة من الزمن، وكان لها أنصار عديدون، فقد تبين أنها

ليست إلا فرضا من الفروض التى لايمكن أن توصل إلى ماتهدف إليه من أغراض. فالمادة وجزئياتها وذراتها كلها نتائج لأشياء أخرى، وكلها محتاج لموجودات أخرى تعتمد عليها، فلايمكن أن تكون أصل الأشياء، لأن الأصل سابق لامسبوق. و يكفى هنا أن أشير ، أولا ، إلى واحد من الاعتراضات الكثيرة التى وجهت إلى النظرية المادية، وأقول إنها قدوقعت فى خلف بيّن حينما زعمت أن المادة هى أصل العقل ، وسابقة فى الوجود عليه ، فى حين أنها ككل النظريات لابد أن تفترض أن وجود العقل سابق على وجود المادة ؛ وأن أقرر ، ثانياً ، أن كل نظرية ترى أن التطور فى العالم تطور آلى ، وأن العالم كله آلة ميكانيكية عظمى لاتختلف عن الآلات التى نشاهدها إلا فى الحجم فحسب ، ـ كل نظرية هذا شأنها لايمكن أن تقبل بحال ، لأن الآلات الميكانيكية تحتاج إلى بيئة خارجة عنها لتستمد منها قوتها ، وتحتاج إلى فراغ لتتحرك فيه ؛ فليست كاملة فى نفسها ، وليست مستغنية عن غيرها ، ولكنها تحتاج إلى مايكملها ؛ و بذا لايمكن أن تكون أصل العالم ، والمرجع الأخير الذى يشرح لنا وجوده ؛ لأن ذلك الأصل لابد أن يكون المرجع الأخير الذى لايسبقه شىء ، والذى لايحتاج إلى شىء آخر . وذلك هو الله سبحانه .

وأما بالنسبة للقضية الثانية ، فانه قد يقال إننا عندما ننظر إلى الإنسان فانا نراه محدوداً من جميع نواحيه ببيئة أقوى منه ، لايقدر على التغلب عليها أو الفرار منها والثورة عليها . فجسمه محدود ، ومقدرته المادية محدودة ، وإرادته مقيدة ؛ و إن الشأن لكذلك بالنسبة لتفكيره ، على مايظهر، لأن عقله آلة تتقبل الآثار التى تطبعها البيئة عليها بواسطة آلات الحس ، وليس لها اختيار فى قبول تلك الآثار أو فى رفضها . فيتأثر العقل ، ضرورة ، بالبيئة و بقيودها ، لأنها المصدر

الوحيد الذى يستمد منه معلوماته ، وهى التى تقرر أى نوع من الأجسام سيكون هذا الجسم ، وأى نوع من أنواع المعارف سيتلقى هـذا العقل . بيد أنا إذا ماأمعنا النظر قليلا وجدنا أن العقل ، على الرغم من تأثره بالبيئة و بالحواس ، قادر على تجاوز حدود الحس وحدود البيئة . ولا مراء فى أن الأجسام المادية يحد بعضها بعضا ، و يشغل بعضها مكان بعض ؛ وأما العقل فلا يحده عقل أو جسم ، ولا يزاحمه عقل أو جسم ، وهو قادر على أن يساهم فى حياة العالم الخارجى ، مادة كان ذلك العالم أم عقلا ، من غير أن ينفى ذلك العالم الخارجى ، أو ينفى به ؛ و بقدر مساهمته فى تلك الحياة ، و بقدر ماعنده من كلى وعام ، يكون تقدمه وارتقاؤه . ولا يقف العقل بطبيعته عند املاء الحس بأن هذا الفرد ، أو ذاك الفرد ، غريب عنه ، مثلا ، بل يتجاوز هذا الحد ، و يرى فى الفرد الآخر شيئاً يتفق وطبيعته هو ، كالانسانية مثلا ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى كلى يجمع أفراداً أكثر عدداً وأكثر تباينا ، و يستمر هكذا ، منتقلا من العام إلى ماهو أكثر عموما ، حتى يصل إلى عام ليس بعده عام ، وإلى كلى يضم كل موجود . لأنه يرى فى كل الموجودات ، و إن تخالفت فى الصورة ، شيئا واحدا مشتركا بينها تزول به الحواجز التى تفصل بين أفرادها ، وتميز هذا الفرد عن ذاك . ولا شك أن ذلك الكلى ليس من عمل الحواس ، ولا يمكن أن تدركه الحواس ؛ ولكنه عملية عقلية ، وتجريد ذهنى . وليست العلوم الطبيعية ، التى تبحث عن قوانين عامة ، لتربط بها المتخالفات ، إلا مثلا من أمثلة أعمال العقل فى محاولته الربط بين المتخالفات . فالقوانين العامة التى يجدها علماء الطبيعة فى الطبيعة ليست غريبة عن العقل ، ولكنها قوانين العقل نفسه . فهى علاقات خارجية ومنطقية معا ، ويتصف بها كل من العقل والطبيعة .

فالعقل يسعى بطبيعته ليصل إلى الكلى ، وإلى الماهيات المشتركة ، و إلى تعرف

السبب الذى لاسبب بعده ، ويسعى لإيجاد وحدة كلية تجمع شتات المتفرقات ، وإلى تعرف الواحد الذى يعتقد أنه لابد أن يكون موجوداً وراء هذه المتعددات. ويظهر أن ذلك النوع من التعميم والضم طبيعة إنسانية لاتخص العقل فحسب، بل تجاوزه إلى الوجدان والعاطفة كذلك . فالحب ، مثلا الذى يصفه الناس بأنه فناء المحب فى المحب ليس فناء فى الواقع ، ولكنه محاولة من المحب أن يكبر من نفسه بضم شخصية جديدة لها . فهو توحيد بين شخصين . وبقدر اتساع تلك الدائرة ، وكثرة عدد الأشخاص الذين يضمون إلى الذات ، تكون عظمة الشخص ، وتكون قدرته وقوته ؛ ولهذا يقول الزعماء والعظماء الذين تناصرهم جماعاتهم إنهم الأمة أو الجماعة ؛ وذلك لأن الأمة اتحدت فى أشخاصهم . وتلك طبيعة انسانية ؛ فيحاول كل انسان ، بغريزته ، علاوة على المحافظة على ذاته ، أن يعلى من شأن نفسه ، بأن يضم إليها كل مايقدر عليه من العناصر التى يتصورها . فالسعى دائما إلى ماهو أكبر وأكمل ، وإلى الوحدة المطلقة ، وإلى الكلى المطلق ، وإلى الواحد الأول . ولابد للعقل من أن ينشد وحدة عقلية ورابطا كليا يصل الفانيات بعضها ببعض من ناحية ، ويصلها بمن لايعتريه تغير من ناحية أخرى . ولذا تفلسف الإنسان من قديم الزمان ، ولذا بحث بعقله فى الكون ، وفى ماوراء الكون . قد لا يصل العقل إلى تلك الغاية التى ينشدها ، ولكنها غاية كل عقل بطبيعته ، أو أنها ، على الأقل ، المثل الأعلى الذى تصبو إليه كل العقول . أو ليس ذلك كله دليلا على أن الكلى غير المحسوس مقدور للعقل ، وعلى أن العقل يتجاوز دائرة الحس ؟ وأخيراً أفلا يصح لنا أن نقول، علاوة على هذا كله، ان شعورنا الذهنى بأن التقدم فى المعارف ممكن ، وبأن الارتقاء فى مدارج الكمال

ممكن أيضا ، و بأننا لا نبلغ مرحلة من الكمال إلا شعرنا بأن هناك ماهو أسمى منها ، دليل على أن العقل يسعى بطبيعته وراء غير المحدود ، و يدركه ، وعلى أن هناك قوة أخرى تبلغ الغاية القصوى من الكمال الذى لا يوجد كمال بعده ؟

يقولون « كلما كثر علم المرء أحس بأنه جاهل » ؛ وذلك لأن الآفاق تتفتح أمامه ، فيرى أشياء غير محدودة لا يحيط بها علمه ، ولا يعلم عنها إلا أنه يجهلها على الرغم من وجودها ، فكلما بلغ المرء درجة من المعرفة رأى أمامه موضوعات كثيرة ، ومعارف جمة ، ومراتب عليا ، لم يصل إليه بعد ، و رأى أن ماعرفه لا يساوى شيئا بالنسبة لما لم يعرفه بعد . وذلك الشعور بالنقص فى المعرفة دليل على أن المرء يتصور كمال المعرفة ؛ لأن من لا يعرف الشيء لايفقده ، ولا يحس بأنه محروم منه ، حين لايتصف به . ولا يمكن أن يكون ذلك الكمال الخفى الذى نحس به محدودا ؛ وذلك لأن الشعور بالنقص لايوجد عند بلوغ المرء درجة واحدة ، أو درجات متعددة ، من الكمال ، ولكنه شعور ملازم ؛ فكلما بلغ درجة من الكمال شعر بأن هناك ما هو أرقى منها ، وتمكن من البرهنة على ذلك . و بما أن ذلك الكمال الذى نشعر به مثل أعلى لكل محدود كان من غير المعقول أن يكون هو محدودا . فكل معرفة من المعارف الصحيحة تتضمن وجود معارف أرقى منها ؛ وتتضمن هذه ما هو أرقى منها ؛ وهكذا حتى نبلغ درجة كمال المعرفة التى لا يمكن أن تكون محدودة ، ولا يوجد ما هو أكمل منها . لأن المثل الأعلى لكل محدود لايمكن أن يكون محدودا . وهكذا، فكل معرفة صحيحة ، وكل علم صادق ، وكل بحث عقلى ، لابد أن يجر العقل إلى العلم المطلق غير المحدود ، وأن يدل على أن العقل لايتمكن من إدراك المطلق فحسب،

بل أنه يدركه فى الواقع و نفس الأمر .

فالعقل يبحث بطبيعته عن الكلى ، وعن الوحدة المطلقة ، وعن الكمال ، وعن الواحد الأول ؛ ولا بد له من البحث عن ذلك . وليس معنى هذا أن تلك الأشياء نتائج يصل إليها العقل بعد أن كان خاليا منها ، أو أن العقل يبدأ بالخاص ثم ينتقل إلى العام ، أو بالمتعدد ثم ينتقل إلى الواحد ، أو بالمقيد ثم ينتقل إلى المطلق ؛ لأن الكلى موجود ضمنا فى العقل من أول الأمر ، وكذا المطلق والواحد . ولو كان إدراك الكلى ناشئا عن الانتقال من الجزئيات لما أدرك أبدا . فالقضية الكلية — كل إنسان يموت — لا يمكن أن تكون نتيجة مشاهدة الأفراد يموتون ، ولو عمر المدرك الملايين من السنين ، وشاهد موت الناس أجمعين ؛ وذلك لأنه لم يشاهد موت نفسه ، وهو واحد منهم . فالقضية الكلية ، والوحدة الذهنية ، والكمال المطلق ، الذى يصبو إليه العقل ، موجودة كلها فى الذهن من أول الأمر ، وساعة إدراك نقائضها . وليست مهمة الباحث أن يوجد فى ذهنه ما لم يكن موجودا فيه من قبل ، بل أن يجعل المتضمَّن واضحا وظاهرا . وبما أن الذهن الذى أدرك المتضمن والمتضمن — الجزئى والكلى — موجود بالفعل ، استلزم ذلك وجودا ذهنيا ووجودا خارجيا ، فلا بد من وجود الكمال المطلق ، ولا بد من وجود العلم المطلق ، ولا بد من وجود الله ، مادامت معارفنا — ونحن موجودون فعلا — تقتضى ذلك .

وقد يكون من الخير أن نوضح هذه النقطة بالإشارة إلى دليل ذكره كثير من العلماء للاستدلال على وجود الله ؛ وأعنى به ذلك الدليل الذى يقول : « ان

الله موجود ذهنا ، فلا بد أن يكون موجودا فى الواقع ونفس الأمر » ؛ يعنى أن مجرد التفكير فى أن هناك إلها يكفى دليلا على إثبات وجود الله فى الواقع ، بقطع النظر عن الذهن الذى فكر فيه . ولقد اتخذ هذا الدليل صورا شتى ، وناقضه كثير من الفلاسفة الذين يعتد بهم . فناقضه ، مثلا ، كانت (Kant) الفيلسوف الألمانى بقوله إن الوجود الذهنى لا يستلزم الوجود الخارجى ، ولو استلزمه لسهل على الفقير أن يصبح غنيا ، فليس عليه ، على هذا الأساس ، إلا أن يفكر بأنه يملك القناطير المقنطرة من الذهب والفضة ، وسيلزم من تفكيره هذا وجود ما يشتهى من ذهب وفضة ؛ فما أحمقه من فقير ، إن لم يفكر على هذا النحو !

ولكن ينبغى أن يعلم أن « كانت » لا ينكر بهذا وجود الله ، ولكنه ينكر فقط قوة هذا الدليل وصحته فى إثبات المدعى ؛ وله بعد ذلك أسباب أخرى للقول بوجود الله . ويخيل إلىّ أن هذا الكاتب ومن حذا حذوه لم يدركوا قوة هذا الدليل ، ولم يفهموا المراد منه . فلا شك فى أن هناك كثيراً من الأشياء التى لا يلزم من وجودها الذهنى وجودها الخارجى ، كفكرة الذهب والفضة التى ذكرها « كانت » ، وككل الجزئيات والحوادث التى ليس وجودها ضروريا ؛ وذلك لأنها ممكنة فى نفسها ، فلا يلزم من وجودها فى الخارج ، أو من عدم وجودها فيه ، تناقض عقلى ؛ ولو استنبط العقل وجودها الخارجى من وجودها الذهنى لجعلها واجبة الوجود ، ولناقض بذلك نفسه ؛ بيد أن هناك نوعا آخر من الوجود الذهنى ، وهو ذلك الوجود الذهنى الذى يتوقف على وجود مقتضاه فى الخارج وجود الذهن الذى فكر ؛ أو هو ذلك الوجود الذهنى

الذى يفترض الذهن وجود مقتضاه فى الخارج، ليكون هو نفسه ذهنا موجودا، لأن وجوده الخارجى ضرورى لوجود العقل نفسه . فإذا شككت فيه ، أو أنكرته ، فقد شككت فى وجود العقل ، أو أنكرته ؛ وذلك لأن العقل ليس إلا أثرا من آثاره . فما دام العقل موجودا ، فلا بد أن يكون موجودا .

وبما أن العقل ، أو الإدراك ، هو الفرض الذى لابد منه لتصور كل موجود، لأنك ، حينما تتحدث عنه ، لابد أن تتحدث عنه وتفترضه موضوعا لقدرة تفكر فيه ، كان من الضرورى القول بأن كل وجود خارجى يستصحب معه وجودا ذهنيا ، أو أن الوجود الخارجى لابد أن يكون مسبوقا بوجود عقلى . وذلك لأن الشىء لايعقل إلا بالذهن ، ولا يثبت وجوده ، أو ينفى ، إلا بالذهن كذلك . فالعلاقة بين العقل وموضوعه كعلاقة المتضايفين سواء بسواء . فكما أنك لاتقدر على أن تفكر فى صفة الأبوة من غير أن تفكر فى صفة البنوة ، فكذلك لا يمكنك أن تفكر فى موجود من غير أن تفكر فى عقل يفكر فيه، أو تفكر فى عقل أو علم من غير أن تفكر فى معلوم أو شىء معقول . وباختصار ، ان كل وجود خارجى يستصحب بالضرورة وجودا ذهنيا ، وان الذهن فرض ضرورى لكل موجود ، أو ان تقارن الذهن وموضوعاته قانون عقلى لايمكن الشك فيه ؛ فكلما وجد موضوع من الموضوعات كان من الضرورى أن يكون موضوعا لقوة تفكر فيه ، ولمعرفة .

بيد أن المعرفة التى تسبق بالضرورة وجود الموجودات ليست معرفة شخصية لهذا الفرد من الناس ، أو لذاك ؛ ولكنها معرفة أعم وأكمل من إدراك كل

شخص من الأشخاص ، بل من إدراك كل الأشخاص أيضا ؛ وهى المعرفة الكاملة التى ألمعنا إليها سابقا ؛ وهى ذلك العلم الشامل غير المحدود الذى يفترض وجوده كل علم محدود . وهكذا ، فإن الدليل الذى ننتقل فيه من الوجود الذهنى إلى الوجود الخارجى لا يعنى إلا أن حياتنا العلمية والعقلية ، فى تفكيرنا الصحيح ، تعتمد ، فى وجودها ، على علم مطلق كامل شامل ، لايتقيد بزمان ومكان ؛ وهو العلم الباقى الذى يتصف به الإله جل جلاله . و إن شئت فقل إن الانتقال من وجود ذهنى إلى وجود ذهنى فيما يتعلق بالعلم ، فننتقل من علمنا الجزئى إلى علم الله الكلى ؛ ومن وجود خارجى إلى وجود خارجى ، فيما يتعلق بالذوات التى تعلم ، فننتقل من وجود أنفسنا ، كعارفين معرفة ناقصة ، إلى وجود الله تعالى الذى يحيط علمه بكل شىء ؛ وكلا النوعين من الانتقال مفهوم من الدليل . ومن غير تشبيه لله بخلقه نقول ان نسبة معرفتنا إلى علم الله كنسبة الجزئى إلى الكلى ، فكما أننا ننتقل منطقيا من وجود الجزئى إلى وجود الكلى فكذلك ننتقل من معارفنا الجزئية إلى علم الله الكلى . وهو انتقال يعتقد العقل أنه ضرورى ، إذ أن وجود الجزئى يستلزم بالضرورة وجود الكلى ، ووجود الناقص يستلزم بالضرورة وجود الكامل ،و إدراك واحد منهما يستتبع بالضرورة إدراك الآخر .

فمعرفة الإنسان لله ، إذن ، معرفة عقلية ، وهى متضمنة فى كل جزئية من جزئيات معارفه ، وفى كل حركة من حركاته الذهنية . وليست مهمة الأنبياء ، فى تلك الناحية ، أن يوجدوا فى الذهن ما لم يكن موجودا فيه من قبل ، بل أن ينبهوه إلى ما هو موجود فيه ضمنا . ولعل ذلك هو المراد بقوله تعالى:« و إذ

أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هـذا غافلين » ، وقوله : « كلا ، انها تذكرة » ، و « فذكر إنما أنت مذكر » . فالرسول ينبـه العقل إلى ما يعرف ، و يصرح له بما فى نفسه ، و يوضح له ما كان غير واضح فى نفسه ، و يذكره بقوانين عقله التى طبعه الله عليهـا ، و يريه العقبات التى تقف فى سبيل نجاحه فى استعمال هذه القوانين ، والطريق السوى الذى يساعده على تحقيق غاياته . فإذا ما استجاب العقل ، بعد ذلك ، وتوجه ، فإنما يصل بنفسه و بجهوده و بعمله فحسب .

فالعقيدة الدينية أمر يمكن أن يدركه العقـل ، و يمكن أن يخضع للعقل ولسلطانه ؛ ومعرفة الله تعالى أمر يمكن أن يدرك بالعقـل ؛ وهى كمال المعرفة ؛ ولذا كانت غاية كل عقل ؛ ولذا يحث العقل ، بطبعه ، ليصل إلى تلك الغاية . والوحى ضرورى للإنسان ، كما أشرنا سابقا ، ليظاهر العقل فى مهمته ، و يساعده على الوصول إلى غايته ، بالتوجيه و إزالة الغواشى ؛ ولـكنه يخاطب العقل ، و يعتمد عليه ، و يعترف بسلطانه . فالعقل الخالص من شوائب الهوى هو الحكم فى جميع الحالات ؛ وهو المسئول ؛ وهو المخـاطب ؛ وهو المـكلف فحسب . وقد يساعده كل من الوجدان والعاطفة ، ولـكنهما ظهيران فحسب حينما يكون العقل جاداً فى مهمته ، وآخذاً فى سبيل الوصول إلى غايته . وقد يعوقان هذا الوصول ، و يمنعان العقل من أن يفـكر تفـكيراً موضوعيا (فى الموضوع ذاته بقطع النظر عن الاتجاه الوجدانى نحوه) ، فيجعلانه يفـكر فى الموضوع تفـكيرا ملونا بالاتجـاه الوجدانى الذى يكنه المرء نحوه .

وأما أن بعض الناس قد يؤمن بخرافات وأوهام لايمكن أن يقبلها عقل من العقول فذلك شيء آخر لايناقض ماذهبنا إليه . لأننا لم ندع أن العقائد بجميع أنواعها لاتدرك إلا بالعقل ، أو أن الناس جميعا لايعتقدون إلا بعد أن يفكروا تفكيرا منطقيا متزنا ، ويصلوا إلى رأى قاطع فيما يفكرون فيه . وكل ماقلناه هو أن العقيدة الدينية تدرك بالعقل ، وأن العقل مناط التكليف ، وذلك لاينافى أن بعض الناس قد يلغى عقله، ويتنازل ، قصدا أو عن غير قصد ، عن تلك الملكة التى كونت فرديته وحققت انسانيته ، ويؤمن لسبب من الأسباب الأخرى . فقد يعتقد بعض الناس لا لأنه يرى بالبرهان أن مااعتقده حق لاشك فيه ، بل لأنه يرغب فى ذلك لسبب من الأسباب ، فيسارع إلى الاعتقاد من غير نقد أو حذر ؛ وقد يعتقد آخرون تقليدا ، لأنهم وجدوا الآباء هكذا يعتقدون ، فآمنوا مجاراة للبيئة وللعرف من غير أن يفكروا فيما آمنوا به ؛ ويعتقد آخرون عن حب وعاطفة ، فيحبون شخصاً ، ويضعون ثقتهم فيه ، ويخضعون له ، ويصفونه بكثير من القداسة والاجلال ، أو بعبارة أخرى ، يصنعونه ثم يقدسونه، ويصغون لما يقول ، ويعتقدون فى كل مايرى من غير نظر وروية . فيعتقد ، هؤلاء وهؤلاء فى جميع الحالات ، عن رغبة ، أو عن عاطفة ، أو بفعل غريزة حب التقليد من غير بحث أو نظر . وذلك شأن كثير من الناس .

وبما أنه من العسير على أمثال هؤلاء الناس أن يضعوا عقائدهم، بعد تكوينها، موضع الاختبار والنظر ، فستبقى هذه العقائد بعيدة عن دائرة العقل ، وغير خاضعة لنقده ، اللهم إلا أن ينظر فيها ليبررها ، وستظل ذات سلطان غالب على النفوس، إلى أن تصادم حقيقة من الحقائق العقلية أو العلميــة التى لايقدرون على الشك

فيها أو انكارها ، أو تأويلها تأويلا يتفق وما يعتقدون ، أو تأويل معتقداتهم تأويلا يتفق وتلك الحقائق ؛ وحينئذ يبدأون يختبرون معتقداتهم ، ويشكون فيها ، وقد تخيب آمالهم فيها . وقد يدعوهم هذا كله إلى إنكارها ، بل إلى الغلو فى ذلك الانكار أيضا. فلا يتخلصون من معتقداتهم الفعلية فحسب ، بل ينكرون جميع أنواع المعتقدات الدينية كذلك. وهم ، فى الحالين ، متطرفون ومخطئون. فليس الذنب ذنب العقائد وما يعتقد فيه ، ولكن الخطأ فى نفوسهم ، والذنب ذنبهم حين حكموا ، فى أمر العقائد ، ميولهم الشخصية ، واتجاهاتهم الفردية ، وقد كانوا قادرين على غير ذلك : فحكموا العاطفة والوجدان ، ثم اعتقدوا فيما أملياه ؛ ولما صادمهم الواقع الذى لا ينكر حكموا العاطفة والوجدان أيضا ، وتخلصوا من كل معتقد . ولقد كان خيرا من هذا وذاك أن يفكروا فى الأولى والثانية ، وأن يخضعوا كل ما يجد عليهم من آراء لسلطان العقل والبحث ، وأن يجعلوا العقل فيصلا فى أمور العقيدة ، ما دام ذلك غير محال ، حتى يتأكدوا من بناء معتقداتهم على أساس ثابت متين ، وحتى يمكن أن تتضامن حياتهم الوجدانية وحياتهم العقلية فى تكوين معتقداتهم الدينية ، فذلك أدعى لوجود الانسجام النفسى والاطمئنان القلبى اللذين هما من ضروريات تكوين الشخصيات الإنسانية المثلى . ولعل ذلك هو المعنى بما يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم من أن المرء لا يكمل إيمانه حتى يكون هواه فيما أحب الله ورسوله ، أى أن كمال الإيمان لا يكون إلا حين يوجد ذلك الانسجام الداخلى بين القلب والعقل ، فيجد العقل غايته من الوصول إلى كمال المعرفة ، التى هى معرفة الله تعالى ، ويجد القلب راحته فى ذلك أيضا ، فيجد القلب سرورا عند ما يفكر العقل ، ويجد العقل

القلب مطاوعا له ومتجها بعاطفة الحب إلى موضوع تفكيره . وإذا كان ذلك الانسجام من ضرورىات كمال الإيمان فهو كذلك من ضروريات تكوين الشخصيات المتزنة ، ومن ضروريات النجاح فى الحياة .

عوامل تكوين العقيدة

الاعتقاد هو تلك الحالة النفسية التى تتملك المرء ، فتجعله يؤمن إيمانا جازما لا ريب فيه ؛ فهو حالة نفسية ، وصفة معنوية ، تقوم بالمرء ، فتحدد اتجاهاته ، وتصرفاته ، ونظرته إلي الحياة . ولكنها حالة مكتسبة تحل فى نفس المرء ، بعد أن لم تكن ، بفعل بعض العلل والأسباب ، وليست من الصفات الموروثة التى تنتقل إلى المرء من غير أن يكون له اختيار فى قبولها أو فى رفضها ؛ وكل ما هنالك هو أن الإنسان صالح بطبعه لأن يعتقد . وإذا كان الاعتقاد من الحالات المكتسبة كان معلولا وناشئا عن شىء آخر ، فلا بد أن تكون له علل وأسباب ؛ وإذا كان من الحالات النفسية كان من المعقول أن تكون عوامل تكوينه فى النفوس ، وتربيته عند الأفراد ، عوامل تكوين كل الصفات النفسية الأخرى . وانها ، فى الواقع ، لكذلك . وهذه العوامل لاتعدو أن تكون من الأمور النفسية ـ الفطرية والمكتسبة ، أومن الأمور الخارجية ، من البيئة وما يتعلق بها .

بيد أنه يجدر بنا أن نلاحظ ، من أول الأمر ، أنه ليس من الضرورى

أن تتضامن هذه العوامل النفسية والعوامل الخارجية ، لتكون كل نوع من أنواع العقيدة عند كل شخص من الأشخاص وفى كل حالة من الحالات . فقد يكفى عامل منها فى تكوين العقيدة وتربيتها عند فرد من الناس ، وقد يحتاج آخر منهم إلى عدة من العوامل لتكوينها ، وقد يكفى أحد العوامل فى تكوين نوع معين من أنواع العقائد ، وقد يحتاج نوع آخر منها إلى عوامل شتى تتضامن بالضرورة لتكونها فى نفوس الأفراد . وما دام الناس مختلفين فى الطبائع والميول ، وفى الاتجاه والنزعات ، وما داموا مختلفين فى البيئة وفى التربية وفى الثقافة ، فلابد أن يختلفوا ، لذلك ، فى نوع مايتأثرون به من العوامل المكونة لآرائهم ومعتقداتهم ، وفى مدى هذا التأثر . فالعامل الذى يؤثر فى أحد الأفراد قد لايؤثر فى الآخر على الإطلاق ، والذى يثير جماعة من الجماعات أو شعبا من الشعوب قد يعجز عن إثارة انتباه شعب آخر . وما دامت العقائد نفسها تختلف فى أهميتها بالنسبة للأفراد ، وفى مقدار اتصالها بحياتهم، وتغييرها لمجراها، إذ أن بعضها أكثر أهمية للإنسان من بعض ، و بعضها حيوى للإنسان ، وضرورة من ضروريات حياته ، فى حين أن بعضا آخر منها ليس إلا من كماليات الحياة ، ان كان له اتصال بها ، و بعضها مغير لمجرى الحياة ، ولمجرى الاتجاه ، بل مغير لوجه التاريخ كذلك ، و يعتبر نقطة تحول يبدأ عندها تاريخ جديد ، فى حين أن بعضا آخر منها يتكون و يموت ، ويروح ويجىء ، ولا يحس به أحد — لما كانت العقائد مختلفة هذا الاختلاف فى قيمتها وفى مدى تكييفها لحياة بنى الإنسان كان من الضرورى أن تختلف عوامل تكوينها فى النفوس ، تبعا لذلك . فالعامل الذى يكفى لتكوين آرائنا اليومية ومعتقداتنا العادية

لايمكن أن يكون كافياً لتكوين عقيدة من العقائد الدينية العليا التى غيرت وجه التاريخ .

غير أنه كلما تضافرت العوامل على تكوين عقيدة من العقائد ، كان ذلك أدعى إلى ثباتها ودوامها ، وإلى استقرارها فى النفوس ؛ وكانت ، لذلك ، قوية السلطان فى بعثها الشخص المعتقد إلى العمل ، وحفزها همته لتحقيق ماتدعو إليه من أعمال . وذلك هو المعيار الذى تقاس به قوة الاعتقاد ومقدار تسلطه على نفوس المعتقدين . فكلما قويت العقيدة ـ وهى ، كما قلنا ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعمل ، وبالحياة العملية ـ كان دفعها إلى العمل شديداً ، وكانت مثاراً لحرارة لايمكن أن تهدأ إلا إذا تحولت إلى مايناسبها من عمل ؛ وكلما اشتدت وطأتها اشتد تلهفها إلى أن تتحول إلى حركة ثم إلى عمل ؛ وتلك حقيقة نفسية لاشك فيها . وقد نفهم مثل ذلك من قول النبى صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ؛ وذلك أضعف الإيمان » . فالإيمان أو الاعتقاد قوة تدعو إلى العمل ؛ و بقدر الرغبة فى العمل تكون قوة الاعتقاد ؛ والاعتقاد ، مع ذلك ، قوة لاتعرف المحال ، ولا تؤمن بعدم الاستطاعة ، فكل معتقد فيه مقدور التنفيذ . فإذا ما كان سلطان العقيدة قاهراً تحولت بالضرورة إلى مايناسبها من حركات ؛ قد تقف فى وجهها العراقيل ، ولكنها لاتأبه بشىء منها ، فتنطلق متجاهلة كل العقبات ، ولو سدت أمامها السبل ؛ و إذا ماضعفت قليلا بدأ المعتقد يفكر فى المستطاع وغير المستطاع ، وبدأ يتعلل ، و يتلمس لنفسه المعاذير ، ثم جاء العمل ضعيفا تبعا لذلك ؛ و إذا ما ازدادت ضعفا على ضعف ، وأصبحت قلادة يزدان بها أكثر منها عقيدة يؤمن

بها ، كثر التردد والشك ، وقويت المعاذير والأباطيل ، وتحول العمل الذى لا يفهم منه إلا أثر يتركه الفاعل فى البيئة إلى عمل قلبى لا يحس به أحد فى البيئة ، ولا يكاد يرقى إلى مرتبة الأعمال . وذلك أحط مراتب العمل . وهو ، لذلك ، أحط مراتب الاعتقاد وأضعفها .

العلل النفسية للاعتقاد :

ليس هنالك من شك فى أن صفات المرء النفسية يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، فيتولد بعضها عن بعض ، ويكون بعضها علة لوجـود البعض الآخر . وما التربية والتعليم العام ، وما تربية الملكات ، على وجه خاص ، إلا اعترافا بذلك النوع من الترابط ، وبأن بعض الصفات يستدعى بعضا آخر منها ، ونوعا خاصا من التصرف . وما التربية الخلقية ومحاولة تكوين « الخلق » عند الأفراد ، إلا اعترافا بهذا أيضا . وليس هذا قولا بالترابط الميكانيكى ، وبأن الإنسان ، فى تصرفه وفى تكوين صفاته ، كالآلة التى إذا تحركت فى اتجاه ظلت متحركة فيه ، حتى تفنى الحركة ، أو يغير الاتجاه بفعل بعض القوى الأخرى ؛ ولكنه اعتراف بوجود نوع من الترابط فحسب ، من غـير تعرض لكون المرء قادرا على التدخل فيه وتعديله أو غير قادر على ذلك . بيد أنه قادر فى الواقع ونفس الأمر على ذلك التدخل، فيقوى منه ، أو يضعفه أو يزيل أثره . فقوى العقيدة، مثلا ، لا يقبل فى عقيدته مساومة، ولا يرضى بها بديلا، غير أنه قد يفعل ذلك ، وقوى الشخصية كريم النفس لا يرضى الهوان ، غير أنه قد يتخاذل و يذل لسبب من الأسباب.

وما دامت الحالات النفسية مرتبطا بعضها ببعض كان الاعتقاد ، وهو منها ، مرتبطا كذلك بكل الحالات النفسية الأخرى . فيرتبط بتلك الحالات النفسية التي يسبق وجودها وجوده ، ويتكيف بها ؛ ويرتبط بالحالات النفسية التي توجد بعد وجوده ، فيكيفها و يؤثر فيها . ولما كانت الحالات النفسية متعددة النواحي ، إذ أنها وجدانية ونزوعية وعقلية ، وكان كل منها متصلا بالاعتقاد ، ومؤثرا فيه ، أومتأثرا به ، كان لزاما علينا أن نتحدث عن كل جانب من هذه الجوانب المتعددة وعن صلته بالاعتقاد . بيد أن الذي يعنينا هنا ، على وجه خاص ، هو مدى تأثر الاعتقاد بكل واحد من هذه الجوانب المتعددة ، وليس مدى تأثيره فيها .

أما الناحية العقلية فقد تحدثنا عنها بما فيه الكفاية فى فصل العقيدة والفلسفة ، وأبنا مقدار ارتباط العقل بالعقيدة من الناحية النظرية ، ومن الناحية التاريخية ، ولم يبق أمامنا ، فى تلك الناحيـة ، إلا أن نذكر بعض الملاحظات التى نراها ضرورية لتكملة الموضوع .

قد رأينا أن العقل واحد من الطرق التى قد توصل إلى الاعتقاد ، وأن هؤلاء الذين يرجعون العقيدة إلى الشعور الوجدانى دون الإدراك العقلى ينبغى أن يعترفوا ، على الأقل ، بأن الشعور الوجدانى فى الإنسان ليس من الحركات النفسية التى لا تمت إلى الإدراك العقلى بصلة ، ولكنه إدراك عقلى لا يقل عن العمليات العقلية الصرفة إلا فى الوضوح فحسب ، وأن ذلك هو الفرق بين الشعور الوجدانى فى الإنسان والشعور الوجدانى فى الحيوان ، إذ أن الأول مصحوب بحركة عقلية دون الثانى . فالعقل موجود فى الحالين ، وضرورى فى مسائل العقيدة . ولكن كيف يعمل العقل للوصول إلى غايته ، و إلى ادراك العقائد الدينية التى قلنا انه قادر على ادراكها ؟ وماهى تلك العقائد التى يقدر العقل على الوصول اليها بنفسه؟ وهنا

نجد أنفسنا مضطرين لأن نضيق من دائرة البحث ، خوف أن تتشعب ، فتبعدنا عن هدفنا المحدود فى هذا الكتاب ، ونقول : قد سبق أن بينا أن العقل قادر بنفسه على الوصول إلى معرفة الله تعالى ، وأنه لاينتقل فى ذلك من مقدمات إلى نتائج ، ولا يستعمل شيئاً من الأقيسة المنطقية ؛ فكما أنه لاينتقل من الخاص إلى العام، ومن الجزئى إلى الكلى (ولو كانت معرفته لهما انتقالا كالانتقال من الدليل إلى المدلول ماعرفهما أبداً ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً) فانه لاينتقل من الفانى إلى الباقى انتقاله من الدليل إلى المدلول كذلك ، ولكنه يتصورهما معا ، ودفعة واحدة ؛ ففى اللحظة التى يدرك فيها وجود نفسه ، كموجود محتاج ، وفى اللحظة التى يدرك فيها وجود الفانى ، يدرك فيها وجود من هو محتاج إليه ، ويدرك فيها وجود الباقى ــ وهو الله تعالى ــ من غير حاجة إلى نظر جديد . ولكن هل يدرك العقل بنفسه شيئاً وراء ذلك من العقائد الدينية ؟ وهل يعرف شيئاً عن صفات الله الذى أدركه هذا الإدراك ؟ وهل يعرف خصائصه التى تميزه عن سائر الموجودات؟ وهل يعرف مدى صلته بالإنسان و بسائر الموجودات ؟ وهل يقدر على أن يحدد ماالذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان نحو هذا الإله الذى عرفه ؟ وهل يقدر ، أخيراً ، على أن يحدد مايجب أن تكون عليه علاقة الإنسان بالإنسان ؟ كل هذه من مسائل العقيدة الدينية ؛ وليس من الهين ، مع ذلك ، أن يقال إن العقل يتمكن من معرفتها بنفس السهولة ، و بنفس الطريق ، الذى عرف به الله. فإن التفكير فى ذاته يستدعى التفكير فى الله ، وأما هذه الجزئيات الخاصة فلا ترتبط بذاته هذا الارتباط الوثيق ؛ ولذا كانت معرفته إياها ، إذا ماتأتى له ذلك بنفسه، معرفة نظرية تعتمد على المنطق و بدهياته ، ومقدماته ونتائجه . فهى معرفة انتقالية من موجود إلى موجود ؛ وهى معرفة استنتاجية من أثر إلى مؤثر ؛ ولذا كانت

عرضة للخطأ من عدة جهات .

فهى عرضة للخطأ ، لابتنائها على الحس والتجربة والملاحظة ، ولا بتنائها على التجريد والتعميم والتعليل ، ولابتنائها على الحكم كذلك ؛ وهى عرضة للخطأ ، لأن العقل قد يضل ، فى وصوله إليها ، حين يتلون فى بحثه بميول فردية وأهواء شخصية، وهومتلون بتلك الميول فى كثير من الحالات. فقد يخطىء العقل فى الحكم بأن هذا أثر لذاك، أوناشىء عنه بالضرورة، وخاصة إذا ماوصل الى حكمه هذا بعد الملاحظة والتجربة فحسب، لأنه لايشاهد العلية، ولكنه يشاهد تتابع الحوادث فحسب، وقد يكون هذا التتابع مصادفيا، وقد يكون معلولا لشىء آخر، من غير أن يكون هناك ارتباط بين المتتابعين . ويدلنا الأثر على وجود المؤثر ، ولكننا لانقدر أن ننتقل من وجوده إلى صفاته وخصائصه ، ولا تدلنا صفات الأثر على حقيقة المؤثر الكاملة، على الرغم من أنها قد تعطينا صورة مجملة عن بعض صفاته التى ظهرت صورتها فى أثره . فكمال المعرفة محال بالنسبة للإنسان ، وتلك حقيقة لايمارى فيها . وما أصدق من قال : ان كمال الإدراك البشرى ، وتمام المعرفة الإنسانية لايكونان إلا بإدراك أن هناك حقائق غير نهائية ، لاينتهى إليها إدراك ، ولايحيط بها بشر. فالعقل الانسانى عاجز بنفسه عن الوصول إلى كل مايهدف إليه من العقائد الدينية ، ومن النظريات المتعلقة بما وراء الطبيعة من موجودات، وإن كان قادرا على فهمها حين يوجهه إليها موجه . . ولهذا كان فى حاجة إلى من يظاهره ، حتى يبلغ غايته . وهؤلاء الظهراء هم الرسل والأنبياء .

ولكن ، على الرغم من أن العقل لايقدر على أن يستقل بإدراك كثير من التفاصيل فى العقائد الالهية وغيرها ، فإنه يقدر على التمييز ، وتبين أيها أجدر بجلال الإله الذى عرفه اجمالا ، وبكماله ، وعلى تعرف مايليق به منها ، ومالايليق،

حين تنسب إليه . وذلك لأن النظرة التى عرفته الله عرفته أنه منزه عن شوائب النقص ، ومتصف بكل كمال ، وعرفته ، إجمالا ، كل الصفات التى يستدعيها احتياج سائر الموجودات إليه . ولكن الذى لايعرفه ، ولا يمكن أن يعرفه بنفسه ، هو اتصافه بهذه الأوصاف فحسب ، فقد يكون متصفا بما لايحصى من الصفات التى لايعرف العقل منها إلا ما كان هو أثراً له . بيد أن أحديته ، ووحدته ، وأنه صمد فرد ، لايشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه ، ولا يتشكل بشكل معين ، أو يحل جسم أحد من خلقه ، من الصفات التى يمكن أن يعرفها العقل الإنسانى بنفسه ، من غير أن يظاهره أحد ؛ ولقد وصل إليها فعلا ، فى كثير من العصور ، كما سبق أن بينا فى فصل العقيدة والفلسفة . فلم يكن الدين الإسلامى ، إذن ، حين يؤكد أن الله واحد ، صمد ، « لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » ، مكلفاً العقل الإنسانى أن يهضم مالا يستطيع فهمه ، أو يعجز عن إدراكه ؛ ولكنه كان ينبهه فقط إلى تلك الحقيقة المطوية فى عقله ، والتى يقدر هو على نشرها ، والوصول إليها بنفسه ، وفهمها فهما واضحا مستقلا ، لو توجه إليها برغبة أكيدة ، وعزم قوى ، ونية خالصة .

وإذا كان العقل قادراً على النظر فى العقائد الدينية ، وكان لابد له أن ينظر فيها بطبيعته ، وإذا كان قادرا على الوصول إلى بعضها وإدراكه إدراكا صحيحاً ، أمكن القول بارتباط الإرادة التى هى ترجيح إحدى العلل أو إحدى النظريات بالعقيدة . فالمعتقدات التى نصل إليها بالعقل هى معتقدات عقلية وإرادية معاً ، وناشئة عن مقارنة وترجيح واختيار . وذلك لأن المسائل الدينية ، حينما تعرض على العقل لأول مرة ، لابد أن تعامل كسائر المسائل الأخرى التى تعرض له فى حياته ، فينظر إليها دائما نظرة الاستفهام ، ويختبر حقيقتها وقيمتها ، ويرى مقدار ما بينها

و بين تجاربه من انسجام أو تعارض ، و يقارن بين قيمتها و بين الغاية التي يهدف إليها في حياته ؛ فإذا رفضها فإنما يرفضها لأنه لم يكن مستعدا لها استعدادا نفسيا، فلم يجد لها مكانا في نفسه ، لأنها لم تنسجم مع مجموعة ما عنده من تجارب ، أو لأنه رآها لاتخدم غرضا من أغراضه المباشرة أو غير المباشرة ؛ و إذا قبلها فإنما يفعل ذلك لأنه رأى أنها لاتتناقض مع تجاربه أو أنها تخدم بعض أغراضه المستقبلة ؛ فهي خير له ، في حياته ، من غيرها ، أو أنه ، وهو متصف بها ، خير منه في حياته المستقبلة بدونها. وذلك نظر للعقيدة من جانبها العملي ، فربطها بالإرادة اعتبار للجانب العملي منها دون النظري .

والواقع أن العلماء الذين يربطون العقيدة بالإرادة لايشيرون إلا إلى الجانب العملي منها . ويغالي بعضهم ، فينكر امكان اتصالها بالجانب النظري من ناحية الإنسان النفسية . فهذا كانت (Kant) الفيلسوف الألماني يصرح بأن العقائد الدينية، أو بأن أمهات العقائد الدينية التي هي وجود الله، وبقاء النفس بعد الموت، والاختيار ـ حرية الإرادة ، لايمكن الاستدلال عليها ، أو اثباتها بالعقل المحض ، ولا يمكن نفيها به كذلك ؛ لأنها لاتدخل ضمن دائرته، ولكنها تدخل ضمن دائرة الاعتقاد فحسب. والاعتقاد هو التمسك النفسي ببعض الأشياء، واعتباره حقاً، لأسباب تكفي من الناحية العملية دون النظرية ؛ أي أنها تسمح للمرء أو تلزمه بأن يتصرف مفترضا أن ما تمسك به حق ؛ فهي كافية من الناحية العملية ، ولكنها لاترضي العقل ارضاء تاما ، حين ينظر إليها، كدليل منطقي. فالايمان بوجود الله ، و بأن النفس لاتفنى بفناء جسمها ، وبأن الانسان فاعل مختار ، من المسائل التي ترجع إلى الارادة عنده دون العقل المحض . ولكن الارادة الانسانية ، عنده ، ليست ترجيحا غرزيا لايمت إلى النظر بشيء ، ولكنها توجه نحو بعض الأعمال ،

أو ترجيح لفعل من الأفعال ، ناشيء عن نظر وعن تصور لغاية ، فهي عقل عملى (Practical Reason)[١] ؛ أو بعبارة أخرى ، تستلزم الارادة الانسانية تصورا لغاية ، وإدراك أنها لاتتحقق خارجا إلا حين يوجد فعل من الأفعال ، ثم توجها نحو هذا الفعل . ويذهب بعده وليام جيمز الأمريكى نفس الاتجاه ، ويقول لايتوقف الاعتقاد على الأدلة النظرية فحسب ، فقد يجوز لنا أن نعتقد ، ولو لم يكن لدينا من البراهين المنطقية مايبرر ذلك ، مادمنا راغبين فى الاعتقاد ، وما دامت لنا ، من وراء هذا الاعتقاد ، ثمرة عملية ؛ وكثيرا ما تأتى البراهين بعد ذلك ، فيساعد الاعتقاد على تحقيق ما آمنا به . وإذا لم نجد من الأسباب النظرية مايؤدى بنا إلى الايمان بوجود الله فلا ينبغى لنا أن ننصرف عن الايمان به لذلك ، بل يحق لنا أن نفترض وجوده ونؤمن به ، إذا ماتوجهت إرادتنا نحو ذلك ؛ وذلك لأن الايمان به هو الذى يجعل للحياة قيمة ؛ وهو الذى يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل مافيها من لذة وسعادة ؛ وهو الذى يجعلنا نتحمل مافى الحياة من محن واحن ، ونتقبلها بكثير من الشجاعة والرضا ؛ وهو الذى يهيء لنا كل ماهو ضرورى لحياة عملية وادعة ؛ فإذا ما أراد شخص أن يحيا هذه الحياة ، فليس لأحد ما أن يباعد بينه وبينها ، مهما توافرت عنده البراهين (٢) . فالعقائد الدينية من عمل العقل العملى ـ الارادة ، فحسب عند (كانت) ، ولا يمكن أن تكون من عمل غيره . وأما (جيمز) فلا يجزم هذا الجزم ، ولكنه يدافع فقط عن هؤلاء الذين يؤمنون من غير أن يكون لديهم من البراهين المنطقية مايرضى عقولهم ، ويقول ان لهم أن يعتقدوا ، مادام

---

(١) Kant's Critique of Practical Reason.

(٢) W. James, The Will to Believe,

المعتقد فيه مما يتصل بحياتهم العملية ، وكل مسائل العقائد الدينية من هذا القبيل، وما داموا يجدون مايبرر لهم هذا الاعتقاد من ناحية عملية .

وإذا كان الدين مرتبطا بالارادة ، على هذا الرأى ، وكان متصلا بالجانب العملى من حياة الانسان ، دون النظرى منها ، كان مرتبطا بالأخلاق ارتباطا وثيقاً ، وكانت غايته توجيه الارادة دون العقل المحض . وكأن هذا هو ما كان يعنيه « كانت » بقوله ان الدين هو أن ننظر إلى كل ماعلينا من مسئوليات وواجبات كأنها أوامر الهية ، وأن نعمل على هذا الأساس . وانه لمن العسير ، على هذا الرأى ، التفرقة بين الدين والأخلاق فى هذه الناحية ، وخاصة لأن فى كل منهما الزاما . وهذا هو أحد الفروق بين « جيمز » و « كانت » فى هذه الناحية ، إذ يرى الأول أن القيم الأخلاقية ، إذا وجدت فى عالم لا إله فيه ، تكون من القيم الاسمية التى لايكاد يوجد فيها الزام ، وأما الإلزام الحقيقى والقيم الحقيقية فلا تكون إلا إذا كان الاله هو الملزم ، وهو المحدد لقيم الأشياء .

وليس لدينا مايمنع من قبول هذا الرأى ، فى جملته ، مادام يعترف بأن الارادة ليست مجرد تخصيص ، أو نزوع لاتجاه معين ، من غير تفكير ، ولكنها نزوع مبرهن عليه ، ومسبوق بتدبر ونظر ، ومتوجه نحو غاية من الغايات . بيد أننا لانقبل التخصيص بحال ، والقول بأن الأديان لاتعنى بالمعرفة الصرفة ، وأنها لاتعنى إلا بتوجيه الإرادة ، وبالناحية العملية . فليس هناك مانع عقلا من ذلك . ومن ناحية تاريخية ، لم تخل الأديان السماوية العليا من بعض العقائد العامة المتعلقة بالحقائق العليا وبشرح ذواتها ، والتى لاتمت إلى الحياة العملية بسبب، ولكنها نظر محض . ولا يمكن أن ترجع تلك العقائد إلى « العقل العملى » الذى قال به « كانت » ، ولكن الى ماأسماه هو « بالعقل النظرى » . وهو ، ولاشك

قادر على ادراك بعضها ، كما أشير الى ذلك فى فصل العقيدةوالفلسفة . ولقد كان « وليـام جيمز » أكثر حذرا من ذلك ، حين أعطى الإرادة بعض الحق ، حين يعجز العقل عن التوجه ، ولم يقل ان العقل عاجز بالضرورة .

فالإرادة من العوامل التى تساعد على تكوين العقيدة ، وكذا العقل . ولاضير على العقيدة ، أو على المعتقد فى أن تتضافر الإرادة والعقل ، أو الجانب العملى والجانب النظرى من الانسان ، على تكوين عقائده . فالعقيدة، كما أسلفنا ، حاجة عقلية وحاجة عملية ، فلا بد أن تتوجه اليها جميع نواحى الانسان النفسية . وكلما اشتركت هذه النواحى فى تكوين عقيدة من العقائد كان ذلك أدعى الى ثباتها واستقرارها وقوتها .

و إن الشأن لـكذلك فيما يتعلق بالناحية الوجدانيـة . فعلى الرغم من أن هناك من العلماء من يربط العقائد الدينية بالذوق والوجدان ، ويرى أن عوامل السرور والألم ، والخوف والرغبة ، هى العوامل الأساسية الموجودة خلف كل اعتقاد نفسى ، فإننا لا نقبل منه هذا الحصر والتخصيص، ولا بد أن نقول ان الوجدان قد يكون من بين العوامل المسئولة عن تكوين العقائد ، وليس الوسيلة الوحيدة لتكوينها .

يرى بعض من العلماء أن العقائد الدينيـة لا يمكن أن تتكون فى النفوس نتيجة لحركة العقل النظرى ، أو العقل العملى ــ الإرادة ، ولـكنها لاتتكون إلا نتيجة لاتجاه الوجدان ، ولحركة القلب ، وللشعور النفسى الذى يغزو القلب من غير نظر أو تفكير ، ومن غير أن يعرف له سبب . فلا تعتمد العقيدة إلا على تلك الحاسة النفسية التى يعتمد عليها الفنان فى الوصول إلى أحكام الجمال ، من ذوق ،

أو شعور وجدانى ، أو خيال . فالشعور بالسرور أو بالألم ، والشعور بالراحة النفسية و بالطمأنينة القلبية بالنسبة لمسألة من المسائل ، هوأساس الاعتقاد فيها. والشعور بالرضاء النفسى ، وبالهدوء ، عنـد الإيمان بالله هو أساس الإيمان به . ويرجع كثير من العلماء ذلك الشعور المكون للاعتقاد إلى الشعور بالحاجة الملحة إلى ظهير ، أو إلى شعور الخوف ، أو إلى الشعور النفسى باللامحدود . فيشعر المرء بأنه محتاج بالضرورة إلى من يظاهره و يعاونه ، و بأنه محتاج إلى من يوجده، ويحفظ له ذلك الوجود . فهو شعور المحتاج نحو من يحتاج إليه ، وشعور الخاضع نحو من هو أقوى منه ؛ فلا بد أن يكون شعورا ملونا بكثير من مظاهر الاحترام والتقديس ، والخشوع والخضوع ؛ أو يشعر بالخوف من تلك القوة الخفية التى تسخر الطبيعة ، فتثير السحاب ، وتسبب الرعد والبرق ، وتنزل الصواعق ، وتسير البحار ؛ فهو خوف مشرب بتقديس وتعظيم وإعجاب بتلك القوة الخفية. وهو شعور يدفع المرء نحو التعلق بها ، أو هو ، كما يقول بعض العلماء « شعور بقوة خفية تملأ القلب رعبا عند ما تحل فيه ، ولـكنها تجذبه نحوها ، بما فيهـا من عظمة وجلال ، جذبا عنيفاً لاقبل له به » .

ولا مراء فى أن للشعور الوجدانى أثراً كبيراً فى تكييف سلوكنا وتصرفاتنا فى الحياة ، وفى توجيـه الإرادة ، وتحديد الشخصية ؛ وذلك لأنه قوة الحياة ، كما سبق أن قررنا فى باب الحياة الوجدانية ، فلا بد أن يكون كبير الأثر أيضا فى تربية العقائد وتـكوينها . فاللذة والألم موجودان بالضرورة خلف الاعتقاد، كما يوجدان خلف كل حركات المرء النفسية والعقلية ؛ وهما عنصران يدفعان المرء إلى الاعتقاد فى كل ما يظنه سببا للذة نفسية أو جسمية ، و يباعدان بينـه

و بين الاعتقاد فيما يسبب له نوعا من الآلام . وما الترغيب والترهيب ، وما التبشير والتحذير ، والمواعظ والنذر ، إلا وسائل تهدف نحو تربية الوجدان ، وإثارته ، ليزداد المؤمنون إيمانا ، وليتوجه غير المؤمنين إلى الإيمان ، رغبـة فى الثواب ، وفى كل ما وعد به المؤمنون من سعادة . بيد أن القول بأن الوجدان وحده هو الذى يغذى العقائد ويكونها قول لا يجـد ما يبرره من منطق أو تاريخ . فعلى الرغم من أن هناك ما يغزو القلب من العقائد من غير أن نعرف له مصدراً ، أو أن نتجه إليه قصداً ، ويخيل إلينا أنه فجائى ، أو إلقاء فى الروع ، فإن هناك منها ما نلمس فيه القصد والتوجه ، وما يسبقه التفكير والاختيار ؛ وما المتحولون من دين إلى دين ، بعد كثير من البحث والنظر ، إلا مثل لذلك النوع من الاختيار فى الاعتقاد ؛ وإنه لمن البين حقا أننا لا نقدر على أن نشعر بالسرور أو بالألم حين نريد ذلك ، ولـكننا نقدر على الإيمان وعدمه : فنخضع الاعتقاد للإرادة ، ولا نقدر على أن نخضع الشعور الوجدانى لها . وما دام الاعتقاد متجهاً دائما نحو غاية يبغى تحقيقها ، وما دام مرتبطا بالحركة وبالعمل ، كانت صلته بالإرادة وثيقة ، لأنها هى كذلك . وهذا هو الذى دعا كثيرا من الـكاتبين(١) للقول بأن الإرادة والاعتقاد قد يعتبران اسمين لظاهرة نفسية واحدة ، ويكون من العسير التفرقة بينهما .

فالعقائد الدينية لاتعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للانسان ـ الوجدانية ، والإرادية ، والعقلية ، ولـكنها تتصل بها كلها اتصالا وثيقا ؛ ولا ترضى نفس المرء ، ولا تـكمل شخصيته إلا إذا تضامنت شخصيته ، ونواحيه

---

(١) مثل وليام جيمس ، وهوفدنج في كتابة فلسفة الأديان .

النفسية كلها ، وعملت معا على تكوين كل عقيدة من عقائده ؛ فلا يوجد شيء من التضارب النفسى بين قواه المتعددة حول عقيدة من عقائده ، بل انسجام ووئام ؛ فيوجد قبول عقلى ، ورضاء نفسى ، واطمئنان قلبى . وذلك هو كمال الشخصية ؛ وهو كمال الاعتقاد ؛ وهو كمال العقيدة كذلك .

وإذا كانت العقائد الدينية مرتبطة بالشخصية الإنسانية ، وكانت متوجهة نحو العقل والوجدان والإرادة ، لم تختلف ، فى كيفية تكوينها فى النفوس ، عن سائر الصفات النفسية الأخرى ، التى تتكوّن منها الشخصية الإنسانية ، والتى تحدثنا عنها ، بإسهاب ، فى باب الشخصية. فتتضامن الميول النفسية جميعها ـ من شعور بالحاجة و بالضعف ، و إحساس باللامحدود ، ورغبة فى كمال المعرفة، وفى تحقيق الانسجام النفسى والانسجام الخارجى ـ مع كل مافى البيئة الاجتماعية من مقومات ـ الاستهواء والإيحاء ، والتلقين والأمر ، والترغيب والترهيب الخ ـ فى العمل على تكوين عقيدة من العقائد فى النفوس ، فتتكون ، كما تتكون سائر الصفات النفسية الأخرى ، وتنمو ، وتبلغ ما قدر لها من كمال وقوة ، ثم تصبح موجهاً للمعتقد فى حياته الفردية وحياته بين الجماعة .

فطبيعة الانسان ، وكونه مركبا على هذا النحو الذى هو عليه ، هما اللذان يوجهانه ، أولا ، إلى العقائد الدينية عامة ، وهما اللذان يدفعانه إلى البحث والتأمل ؛ والبيئة الخارجية هى التى توجه ، أو تساعده على أن يوجه هذه الميول الدينية الطبيعية هذه الوجهة أو تلك الوجهة . فالاتجاه الدينى عام ، وطبيعى ، وفطرى ، و يأتى التخصيص بعد ذلك. فليست وسائل تكوين العقائد، ونشرها، وسائل لايجاد الميول الدينية ، و إدخالها فى النفوس ، بعد أن لم تكن ، ولكنها

وسائل لتوجيه هذه الميول ؛ أو هى وسائل ضرورية ، لأنها تساعد النفس على أن تجد ما تعبر به عن هـذه الميول ؛ ولذا كانت النفوس أكثر استجابة لهذه الوسائل الدينية ، وأكثر انصياعا لها منها لغيرها من وسائل التربية الاجتماعية . فالتشويق والترغيب ، والتحذير والتخويف ، وإثارة الوجدان بكل نوع من أنواع المثيرات التى تختلف باختلاف الأفراد ، وباختلاف الجماعات ، وتربيـة العواطف الدينية ، كل هذه وأمثالها من المقومات لاتخلق الميل الدينى فى الانسان، ولـكنها تثير هذا الميل فقط ، وتوجهه إلى المثيرات الخاصة ، ليخشاها ، وليؤمن بها . فليست قوى البيئة وعواملها فى تلك الناحية ، وليست التعاليم الدينيـة ، بمخالفة التعاليم الاجتماعية فى أنها لاتـكبت الميول النفسية ، ولا تقتلها ، ولـكنها تساعدها فقط على أن تعبر عن نفسها بأحسن أسلوب ، وفى خير الطرق، وأسهلها، أو أن مهمتها هى مهمة كل أنواع التربيـة ، من تهذيب الميول وتوجيهها إلى الوجهة التى لا تؤذى الفرد ولا تؤذى المجتمع الذى يعيش فيه .

ذلك كله هو سر الانسان ، وسر مافيـه من تناقض عجيب . فهو يسعى بطبيعته للبقاء ، ويعمل جاهداً ليتغلب على كل مايقف أمامه من عقبات، ويجد ، ليحقق لنفسه كل مايتصورلها من كمال ، وكل مايقدر عليه من فردية واستقلال ؛ بيد أنه يشعر ، بطبيعته أيضا ، أن ذلك الـكمال ، وتلك الفردية ، وهذا الاستقلال ، لاتتحقق إلا إذا حدد من حرياته،وكبت من ميوله وشهواته، وتنازل عن كثير من كبريائه وجبروته ، وأسلس قياده لشخص آخر مثله ، وعاش فى جماعة ؛ ويحس ، من قرارة نفسه أيضا ، أنه لايتم له شىء من ذلك الذى يبغيه ، ولا تتحقق له رغبة ، أو تشبـع له حاجة ، إلا إذا ربط نفسه بقوة

عليا يخضع لها كل الخضوع ، و يلجأ إليها عند ما يعجز عن كل الحيل ؛ وتلك القوة العليا هى الله تعـالى . وذلك كله مسطور فى طبيعته لا يقدر على التغلب عليه مهما ظهر قوى السلطان مهيب الجانب . فهو فرد بطبيعته وأنانى ، وهو اجتماعى بطبيعته ومؤثر غيره على نفسه ، وهو إلهى بطبيعته وخاضع ، ويجـد لذة نفسية فى خضوعه ، وهو يسعى مع ذلك ، ليعز ، وليكون منيع الجانب رفيع الجاه ، قوى السلطان . أو ليس ذلك كله مظهراً واضحاً لتناقض ليس فوقه تناقض ؟ نعم إنه لـكذلك ؛ وان هذا هو سر الانسانية التى وجدت لتمثل كل ما فى الـكون من وجود معروف ، وليتمثل فيها كل نوع من أنواع الحياة.

فالانسان هو المظهر الذى يمثل كل ناحية من نواحى الوجود ؛ وهو ذلك الحد الوسط بين كل أنواع الحياة ؛ وهو تلك النقطة التى يمكن أن ننتقل منها إلى كل نوع من أنواع الوجود ؛ ويكفى هو وحده دليلا على وجود سائر أنواع الحيـاة الأخرى ؛ وتـكفى دراسة ميوله الطبيعية ، واتجاهاته النفسية ، وغرائزه الفطرية ، وكل ما فيه من قوى نفسية ، لمعرفة أنه حيوان اجتماعى ، وأنه ملاك مطهر ، وللايمان بوجود إله قادر قاهر ، لا يخضع لأمثال هذه الميول النفسية ، والاتجاهات الفردية . فليس الانسان فى حاجة إلى أدلة خارجية ، لتبرهن له على وجود الله ، كما أنه ليس فى حاجة إلى مثل هذه الأدلة ، ليعرف أنه فى حاجة ماسة إلى العيش وسط جماعة من الناس ، أو ليعرف أنه موجود . لأن كل ذلك موجود عنده ، وحاضر فى نفسه ، يشهد به عقله ، وقلبه ، وغرائزه ، ووجداناته ، وكل ما فيه من قوى . ولعل ذلك هو المعنى بقوله صلى الله عليـه وسلم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، فمعرفة الرب لازمة بالضرورة لمعرفة النفس ، أو هى ، بعد

الشعور بالنفس، معرفة بدهية لاينتقل فيها الذهن من دال إلى مدلول ؛ و إنه لمن الممكن أن نفهم مثل ذلك من القرآن الكريم ، حين يوجهنا إلى النظر فى نفوسنا ، لننتقل منه إلى الايمان بالله ، و يقول: «وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون».

وأحب أن أشير هنا بكثير من الاعجاب والتقدير إلى تلك العبارات الخالدة التى تفيض جمالا وصدقا عن يراع مازينى (Mazzini)(١) ، حين كان يتحدث عن الله و يقول : « إن الله موجود ، ولست اليوم أحاول البرهنة على وجوده ، فقد يستلزم ذلك كفراً به وإلحادا . الله موجود ، لأننا موجودون ؛ وهو موجود فينا ، وفى شعور الانسانية جمعاء ، وفى كل مايحيط بها من عوالم ؛ و إنا لنشعر بذلك فى كل الأوقات : فنشعر به فى ساعات الضيق والشدة ، كما نشعر به فى حالات السرور والنعمة . ولم يكن أول ملحد فى الأرض إلا أحد هؤلاء المجرمين الذين أخفوا جرائمهم عن كل الناس ، وظنوا أنهم قد يتخلصون ، بإنكارهم لوجود الله ، من شهادة الشاهد الذى لا تخفى عليه خافية ، ومن وخز الضمير الذى يلازمهم ، ويؤنبهم . ولعله كان من الجبارين الذين كانوا يعيثون فساداً فى الأرض ، فتحكموا فى أرواح الناس ، وفى حرياتهم ، وحاولوا أن يتحكموا كذلك فى توجيه خضوعهم وعباداتهم ، فألهوا أنفسهم ، أو ألهوا ما شاءوا من المواد والطبائع . ولقد جاء بعد هذا الصنف من الناس آخرون ، أدى بهم الانحراف الفلسفى، وقصر النظر ، إلى تكوين نظريات الحادية؛ ولكنهم كانوا من القلة بمكان ، وكان يمنعهم الخجل والحياء من الظهور ؛ وجاء بعد

(١) أحد رجال إيطاليا المشهورين . ولقد برز في السياسة بنوع خاص ، وكان من رجال أوربا المعدودين فى القرن التاسع عشر . وما اقتبسته هو من إحدى محاضراته التى أسماها « واجبات الانسان » .

هؤلاء آخرون ، أنكروا الله ووجوده ، لما رأوا من الأفكار البدائية ، والمبادئ اللامعقولة ، التي تحيط باسمه ، والتي تنسب إليه . ولكن لم يكن ذلك الإنكار إلا لأجل محدود ، لم يتخلصوا ، أثناءه ، من كل أنواع العبادات، بل عبدوا الطبيعة أو العقل . ويبغض ، الآن ، كثير من الناس الأديان ، لما اتصل بها من فساد وانحطاط ، من غير تفرقة بين الخبيث والطيب ؛ فلما رأوا أن من القسيسين ورجال الدين من يدنس اسم الله لقاء دراهم معدودات ، و يفاضل بين الله والإنسان ، و يفضل جانب الأخير عند ما يدعوه نظره القاصر إلى ذلك ، ورأوا أن الدين قد استعمله القوى أداة بطش وجبروت ، ليخضع به الضعفاء وذوى الحاجة ـ لما رأوا ذلك وأمثاله أنكروا الأديان ، ولكنهم لم يكونوا على حق فى ذلك . فليس لنا أن ننكر وجود الشمس ، وأثرها فى الحياة الأرضية ، حين يحجبها عنا البخار المتكاثف ؛ وليس لنا أن نرفض الحرية الشخصية ، ونلعنها ، لأن الأشخاص يستغلونها استغلالا سيئا ؛ وليس لنا أن ننكر الأديان كذلك ، لأنه قد أسىء استعمالها ، أو دخلها كثير من الأباطيل والأكاذيب بفعل الإنسان . وذلك لأن لها من القوى الذاتية ما يسمح لها بالخلود ، على الرغم مما يلصقه الناس بها من أباطيل وأوهام ؛ ولا بد أن يموت الكذب يوما ما ، ولا بد أن تفتضح الأباطيل ، وينكشف أمرها ، و يبقى اسم الله مطهراً من جميع الأرجاس ، وخالدا أبد الآبدين . وذلك هو سر بقائه الخالد فى النفوس ، على الرغم مما قد يعتريها من شك وتردد » .

و إذا كان الله موصوفا بأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ، فذلك لأنه

حاضر حضورا كأنه حضور مشاهدة عنـد كل حاسة من حواسنا ، ومعروف لكل قوانا : فيعرفه العقل ، ويدركه القلب ، ويشعر به الوجدان ، وليس له مكان خاص فى جسم الانسان ، ولكنه حاضر حضورا دائما غير محدود بزمان أو مكان ؛ وأما حبل الوريد فذو مكان معين محدود ، ولا تتوجه إليـه النفس إلا نادرا ، عند مايحل به مرض ، أو تصيبه آفة ، أو عنـد ما يكون موضوعا لبحث من البحوث العلمية .

وما دامت العقائد الدينيةمتصلة بكل من العقلوالوجدانوالإرادة، احتاجت، فى وسائل نشرها ، إلى الاعتماد على كل هذه القوى ، وإلى تربيتها تربية تتناسب مع ما توجه إليـه من اعتقاد . ولا يمكن أن تختلف تلك الوسائل عن وسائل نشر المبادئ والفكر التى تعتمد على هـذه القوى النفسية . ولا مراء فى أن العقائد لاتحتاج إلى ما يكونها فحسب ، ولكنها تحتاج ، بعد التكوين ، إلى كثير من التعهد والرقابة . فهى فى حاجة إلى أن تحاط بسياج منيع يتناسب مع ماهيتها ، ومع طبيعة المؤمنين بها ، ليدفع عنهـا عوامل البلاءوالفناء ، وليضمن لها البقاء والقوة فى نفوس المؤمنين ، وليهيء لها فرصة الذيوع والانتشار بين من لايؤمن بها . وقد تـكون العقيدة نفسها قوية السلطان على النفوس ، لما تتصف به من القيم الذاتية ، ولما تعتمد عليـه من الحكمة والمنطق ، اللذين يضمنان لها البقاء والخلود ، ما دام هنالك من يفكر ، ومن يعتقد ؛ ولكنها ، مع ذلك ، لا يمكن أن تستغنى عن ذلك السياج . فإنها ، إن تركت وشأنها من غير رعاية ، قد تعمل فيها عوامل الفناء ، بطول الزمن وتقادم العهد ، فتضعف قليلا قليلا ، وتزول من الصدور ، وتنمحى من القلوب ، وتموت ، كما تموت

الثقافات ، حين لا تجد من يتعهدها ، ويعمل على تنفيذها ، وعلى تحويلها إلى حركة وعمل .

ولا شك فى أن المظاهر المادية ، والعمل بما توحى به العقيدة ، من أكبر العوامل التى تساعد على بقائها وعلى نشرها ؛ وكلما كانت المظاهر متكررة بتكرر الأوقات والأيام كان ذلك أدعى إلى بقاء العقيدة ودوامها. فالصلاة ، مثلا ، وهى أحد المظاهر الفعلية للايمان بالله ، لاتنحصر غايتها فى تربية ملكة الخضوع ، وإيجاد خلق التدين عند الانسان ، فحسب ، ولكنها تهدف ، وراء ذلك ، إلى تثبيت العقيدة فى نفوس المعتقدين ، وإلى ضرب الأمثال لهؤلاء الذين لايعتقدون ، رجاء أن تلين قلوبهم لذكر الله ، وتدفعهم غريزة حب الاستطلاع إلى البحث والنظر . ويحدثنا المبشرون عن مدى تأثير المظاهر المادية للعقائد فى نفوس البدائيين من غير المعتقدين ، وتحويلهم إلى الاعتقاد ؛ وذلك أمر طبيعى يجد ما يشهد له فى علم النفس . فالانسان يميل بطبيعته إلى الأديان ذات الشعائر منه إلى غيرها ، لأن الأولى ترضى كل قواه : النفسية والعملية ؛ وأما حياة التدبر والتأمل وحدها فلا تشبع الرغبات الانسانية . ولقد نجح العرب نجاحا كبيرا ، فى نشر الاسلام فى كثير من أنحاء أفريقيا ، ولا يزالون يسجلون نجاحا كبيرا من غير أن ينطقوا بكلمة ، أو يثيرون جدلا ، إلا حين يسألون . وكل ماهنالك أنهم يقيمون شعائرهم الدينية جهارا : فيتطهرون ، ويصلون فى أى مكان يوجدون فيه عند ما يحل وقت الصلاة ، ويصومون ، ويتصدقون ، ويطعمون الجائع والمحروم ، ويحترمون الجميع ، من غير أن ينتظروا على ذلك جزاء أو شكورا . فينظر إليهم الافريقيون كأنهم من نوع إنسانى أرقى روحا ، وأقرب

إلى الانسانية ، من كل الأنواع الأخرى التى اتصلوا بها من الناس ، فيؤمنون بما يؤمنون به . فالمظاهر المادية ، والعمل ، والمثال ، والقدوة الحسنة ، والتوكيد والتكرار ، وما فى العقيدة من منطق وحكمة ، ومقدار ما يدعمها من منطق وحكمة ، ومقدار قوة المدافعين عنها بالحكمة ، ومقدار اتصالها بالحياة العملية للمؤمنين بها ، ومقدار تنظيمها لهذه الحياة ولجوانبها المختلفة ، ومقدار إشباعها لحاجاتهم النفسية والعقلية ، ومقدار انسجامها مع اتجاهاتهم الفطرية — كل ذلك من وسائل نشر العقيدة وتقويتها ، ومن ضروريات الاحتفاظ بها أمدا طويلا .

الإسلام ووسائل الاعتقاد

إذا كان المذهب العقلى ، فى الفلسفة ، يختلف عن غيره فى أنه يلجأ إلى العقل ، ويتحاكم إليه فى كل ما يؤمن به من أحكام وقضايا متعلقة بما وراء الطبيعة ، ولا يبنى نتائجه فيها إلا على أسس مستمدة من قوانين العقل والمنطق ، فإنه يصح لنا أن نصف الدين الاسلامى ، حقاً ، بأنه دين عقلى كذلك . ولكننا لا نصفه بذلك لأنه من عمل عقل الانسان ، ونتيجة لمنطقه وتفكيره ، بل لأن قضاياه ، وأحكامه ، وما فيه من عقائد وتكاليف ، على الرغم من أنها ليست من عمل العقل الانسانى ، معقولة كلها : لم تخاطب إلا العقل ، ولم توجه إلا إليه ، ويجد العقل بنفسه ما يبرهن عليها ، وتجد هى فى الاسلام ما يبررها ، ويبرهن عليها ، ويظهر ما فيها من حكمة .

فالاسلام دين عقلى ، لأنه يحث على استعمال العقل ، وعلى التفكر والتدبر والتبصر ، ويتطلب من الانسان أن ينظر فى ملكوت السموات والأرض ،

عله يتوصل إلى أسرارها الدقيقة ، وأن يتعمق فى البحث ، رجاء أن يصل إلى الحقيقة ، ويدعوه فى القرآن الكريم الذى هو دستوره الخالد إلى ذلك فى غير موطن ؛ فيقول ، مثلا : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك » ، ويقول : « أفلم يسيروا فى الأرض ، فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » ، ثم ينكر على هؤلاء الذين لايفكرون ، ويقرعهم قائلا : « أفلا يتدبرون » و « أفلا يعقلون » و « ان هم إلا كالأنعام ، بل هم أضل سبيلا » . ثم يؤكد النظر ويوجبه ، ويجعله شرطا لصحة الايمان ، ويذم اتباع الآباء والأسلاف ، وينهى عن التقليد والخضوع الأعمى للسادة والكبراء ، ويقبح الحدس والظن فى مسائل الايمان ، فيقول : « إن هم إلا يظنون » و « إن هم إلا يخرصون » ، و « مالهم به من علم إلا اتباع الظن » ، و « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » ، و « قل أو لو كان آباؤكم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » . ولقد بلغ من حث الاسلام على استعمال العقل ، وعلى التدبر والنظر أن قال بعض العلماء « من أهل السنة : إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق ، ثم لم يصل إليه ، ومات طالبا غير واقف عندالظن ، فهو ناج »(١) ، وان أجمعوا « إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقى فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع

---

(١) الاسلام والنصرانية للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده.

الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه ، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل »(١). فالإسلام يحث على النظر ، ويتطلب المعرفة كما يتطلب الايمان ، أو يتطلب الايمان عن معرفة ، ويهدف نحو تربية ملكة النظر ، كما يهدف نحو تربية الطاعة ، وتقويم الوجدان ؛ غير أنه لا يهدف نحو تربية الطاعة العمياء ، والخضوع الآلى الذى يجعل الانسان يتحرك كما تتحرك الآلة ، أو كما تتحرك الأنعام ، من غير وعى وتدبر ؛ ولكنه يحاول النهوض بالعقل الانسانى ، حتى يبلغ غايته من كمال المعرفة ، وحتى يسمو فى بعثه المرء على أن يعمل الخير لأنه خير قد أدرك مافيه من خير ، ويتباعد عن الشر لأنه شر كذلك ، لا لأن الآباء والأسلاف والكبراء كانوا هكذا يفعلون . فهدف الاسلام تربية العقل والوجدان معا ، أو تربية العقل أولا ، وبالذات ، وعن طريقه يتربى الوجدان.

والاسلام دين عقلى ، لأنه قد راعى قوانين العقل فى كل ما جاء به من شرائع وعقائد ، ثم تحاكم إليه فيها ، وقبل فيها سلطانه ؛ فقضاياه ، وأحكامه ، وتكاليفه ، وأوامره ، ونواهيه ، وكل ما جاء به ، معقولة كلها، وموجهة للعقل ومعروضة عليه ، لينظر فيها ، ويقبلها ، حين يقبلها ، عن بينة وتدبر واختيار . وذلك لأنه مطمئن إلى صحة كل مافيه من شرائع وعقائد ، وواثق بأنه ليس فيها ما يأباه العقل ، أو يستعصى على الفهم ، أو يتعقد على الإدراك، و « لم يمتحنا بما تعيا العقول به »، ولكن بما هو واضح المعالم ، و بين الحجة ، وظاهر الحكمة ؛ وليس على المرء إلا أن ينظر فيه بتدبر وإمعان ، مجردا عن الهوى والتعصب ،

---

(١) نفس المصدر السابق .

وعن كل الأفكار المغرضة ، ليرى كيف أنه يتفق وقوانين العقل الخالص ، ويخضع للمنطق العام والسنن العامة ؛ وليس على الجماعة أو الدعاة إلا أن تهيء للمرء سبل هـذا النظر ، حتى يؤمن ، ان شاء ، عن بينة ، ويكفر ، ان شاء ، على بينة كذلك . وكلا الكفر والايمان عمل عقله وإرادته ، ونتيجة تدبره واختياره . ولذا كان مسئولا عنهما ؛ ولذا صح أن يثاب ويعاقب ، ولهذا لم يكلف كل من المجنون والمضطر ، بل من يعقل الخطاب ويقدر على التنفيذ فحسب .

فالعقل أساس التكليف ، وكذا الاختيار . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن من المعقول أن يلجأ الاسلام ، فى دعوته ، إلى ما يتنافى مع النظر والاختيار من قهر وإلجاء واستعمال وسائل الضغط والشدة . فذلك كله يتنافى مع النظر الصحيح ومع الاختيار ؛ وهما أساس التكليف ، وأساس صحة الايمان . ولقد أهدر الاسلام إيمان الالجاء وكفر الالجاء كذلك ، ولم يرتب عليهما شيئا من الأحكام . فانظر إلى القرآن الكريم يقرر ذلك ، ويقول : « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتى ربك ، أو يأتى بعض آيات ربك ، يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا » ، ويقول : « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما . وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما » ، ويقول ، فيما تحدث به عن فرعون منكراً صحة إيمانه حين أن فاه به ساعة الغرق : « الآن وقد عصيت

قبل وكنت من المفسدين » . ولهذا يقول علماء الاسلام ان الايمان قبيل الموت، وساعة الغرغرة ، إيمان لا يعتد به ، لأن أوان التفكير والاختيار قد فات ، وقد بلغ المرء مرحلة لا ينفع فيها عمل . فالايمان المقبول هو الايمان المكتسب، وهو الذى استقر فى النفس عن نظر واختيار . وأما الايمان الاضطرارى فلا يغنى عن المرء شيئا ، وليس له من قيمة فى نظر الاسلام .

فليس الاكراه على الاعتقاد ، إذن ، من الاسلام فى شىء ، لأنه ينافى مبادئه من ناحية ، ولا يؤدى غرضه من ناحية أخرى ؛ إذ لا ينشأ عنه إيمان أو اعتقاد مقبول . والقرآن الكريم يقرر هذا فى غير موضع منه ، فيقول ، مثلا : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » ، ويقول : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ، ويقول : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » ، إلى غير ذلك من الآيات التى تنهى عن الاكراه ، وتبين أن الداعى الأول محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا مبلغا، وبشيرا ونذيرا ؛ وهكذا ينبغى أن يكون شأن من يتصدى للدعاية من بعده . والاكراه ، فوق أنه منهى عنه من ناحية المبدأ ، عديم الجدوى من ناحية الاعتقاد ، ومن ناحية العمل . وذلك لأن الاكراه هو أن تلجىء المرء إلى الأخذ بما لا يراه ولا يؤمن به ، وإلى العمل على مقتضاه ؛ وإنه لمن الهين أن تجعل المرء يعمل بما تحب ، ولكنه من العسير ، إن لم يكن من المستحيل، أن تجعله يعتقد رغم أنفه، وأن تجعله يعمل وفق اعتقاده ؛ وكل ما يمكن فعله هو أن تجعل المرء يبدو كأنه معتقد ؛ ولكن ما هى الثمرة التى تجتنى من وراء ذلك المظهر ، مادام القلب منكرا ؟ إن الدين الاسلامى لا يعترف بمثل هذه

المظاهر ، ولا يقبل إلا الايمان الذى انبعث عن طمأنينة قلبية ، وعن اختيار ؛ وانه لم يحارب الكفار بمثل ما حارب به هؤلاء الذين يقولون ما لا يعتقدون، ويظهرون كأنهم مؤمنون ، فى حين أن قلوبهم مرضى، وتفيض حقداً وحسداً وكرها للايمان وللمؤمنين . فأثر الاكراه فى الجوارح فحسب،وفى إيجادالمنافقين، وليس هؤلاء من الاسلام فى شىء ، « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر ، وما هم بمؤمنين ، يخادعون الله والذين آمنوا،وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون » ، وليس له من أثر فى القلب الذى هو محل الاعتقاد ، اللهم إلا أن يزيده عنادا وإصرارا ، وبعدا واستكبارا .

هذا ، ولم يلجأ المسلمون فى يوم من الأيام إلى الإكراه واتخاذه وسيلة من وسائل الدعوة إلى الإسلام . فهذا هو الرسول صلى الله عليه وسلم ينكر شديد الانكار على الآباء المسلمين الذين كانوا يحاولون إرغام أبنائهم على الدخول فى الإسلام ؛ وهكذا كان المسلمون من بعده ، فكانوا كلما دخلوا بلدا من البلاد لم يتعرضوا لدين أهلها ، ولم يلجئوهم إلى اعتناق الإسلام ، بل تركوهم أحراراً فيما يعتقدون . وتلك حقيقة لايمارى فيها الآن أحدممن يعتد به من الباحثين، واعترف بها من قبل كثير من مؤرخى الغرب ، بعد أن وجدوا ما يؤيدها من أقوال المعاصرين للفتوح الإسلامية من غير المسلمين ، وبعد أن شاهدوا بأنفسهم كيف ينتشر الإسلام فى العصور الحديثة من غير أن تكون له قوة مادية ، أو يكون وراءه سيف مسلط على الرقاب (١) .

---

(١) راجع هنا ، كمثل يشهد على ذلك ، كتاب الدعوة إلى الإسلام (The Preaching of Islam) للسير توماس أرنولد (Sir T. W. Arnold) ، وخاصة ص ٧٥ — ٧٦ ، ١٣٠ — ١٤٠ و١٥٣ — ١٥٤ ، من ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وزملائه . مكتبة النهضة المصرية .

وأما القتال فى الإسلام فلم يكن يهدف نحو اكراه أحد على أن يترك دينه ، ويعتنق الإسلام ، ولو كان يهدف نحو ذلك ما آمن به أحد ، لأنه كان لايزيد الناس إلا عنادا و إصرارا ، ولكنه كان دفاعا عن النفس ، وعن العقيدة والمعتقدين ، ومحاولة لإزالة العقبات والحواجز التى كانت توضع ، ظلما وعدوانا ، فى سبيل المؤمنين ، لتحول بينهم و بين اخوانهم فى الدين ، ولتمنعهم من إقامة شعائرهم كما يحبون ، ولتسد الطريق أمام انتشار العقيدة بالأساليب السلمية . كل ذلك كان مدعاة للاعتراف بالحرب طريقا طبيعياً يدافع به الإنسان عن نفسه وعن عقيدته ، حينما لاتنفع السبل الأخرى ، وحينما لايكون له بد من مواجهتها . فلما أجمعت قريش ومن ناصرها الأمر على استئصال شأفة المسلمين ، وقتل الإسلام فى مهده ، وحينما ألبوا جميع من يقدرون على تأليبه من الناس على الرسول وعلى أصحابه ، وحينما أخرجوا المسلمين من ديارهم وأموالهم بغير حق إلا أن قالوا ربنا الله ، وحينما لم يتركوهم يعبدون الله آمنين فى دار هجرتهم ، و يدعون إلى الاسلام بالحسنى ، بل كادوا لهم ، وتحرشوا بهم ، وأخذوا يجمعون جموعهم ، و يعدون عدتهم ليوم الاستئصال ، لم يجد الاسلام بدا من أن يقابل أعداءه بنفس السهام التى كان يرمى بها ، و يرد عدوانهم بالأسلوب الذى يفهمونه ، وهو مقابلته بمثله ، ولكن من غير طغيان أو مجاوزة للحدود . ولقد ظل الاسلام يقابل الاساءة بالحسنى سنين طوالا ، تقرب من خمسة عشر عاما ؛ ولكن لم تزد تلك المعاملة بالحسنى المسيئين إلا استكبارا وصدا عن سبيل الله ، ووقوفا فى سبيل الدعوة ، واشتدادا فى ايذاء المسلمين. ولقد تطور ذلك الإيذاء فى الأيام الأخيرة إلى مايشبه حربا تسبقها مؤامرات ، وتدبيرات ، ومحالفات ومعاهدات ، ثم تقوم بها ، جهارا ، جماعات منظمة ، تحميها جماعات أخرى ، بعد أن كان عداءا فرديا لايعدو أن

يعذب فرد من غير المسلمين المستضعفين من المسلمين . فكان الاسلام مضطرا إلى الدفاع عن النفس وعن العقيدة ، ولا ضير عليه فى ذلك ؛ ولكن الضير كل الضير كان يحل به لو وقف مكتوف اليدين أمام هجمات الأعداء ، وغارات المغيرين . وتلك حقيقة قد اعترف بها العلماء من غير المسلمين أيضاً ؛ وليس كتاب « الدعوة إلى الاسلام » للسير (توماس أرنولد)(١) الذى تجاوزت صحائفه فى الترجمة العربية ثلثمائة وسبعين صحيفة إلا تبينا للكيفية التى انتشر بها الاسلام حتى عم بقاع الأرض كلها ، واستدلالا على أن العنف والقوة والاكراه لم يكن لها وجود يذكر فى الاسلام ، وأن انتشار الاسلام يرجع إلى طبيعته كدين يقبله العقل و يرضى به الوجدان ، و إلى طبيعة الدعاة وسماحتهم وعدم احترافهم « مهنة » الدعوة . و يتساءل بعض العلماء المحدثين عن الحرب فى الاسلام ، ويقول : « هل كان لمحمد اتجاه حربى ، أو كان يقصد حربا ؟ » ، ويجيب بأن « الجواب لابد أن يكون بالسلب ؛ وذلك لأن المشروعات الحربية التى حدثت فى صدر الاسلام لم تكن من منهجه الأصلى ، ولم تكن مقصودة ، ولكنها كانت نتيجة لظروف قاهرة لم يقدر على دفعها ، فقبلها مضطرا ، بعد تردد طويل ؛ وكذلك فعل خلفاؤه من بعده (٢) » .

ولم يكن ذلك السلم فى الدعوة الدينية إلا تنفيذا لأوامر القرآن الكريم ، وعملا بمبادئه التى نجدها بينة فى غير موضع منه من السور المكية والمدنية على السواء ، أيام ضعف المسلمين وأيام قوتهم وبدء دولتهم . فنقرأ فى البقرة ، وهى من السور المدنية : « لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى ، فمن يكفر

---

(١) المرجع السابق .

(٢) Arabic Thought and Its Place in History by O'leary .

بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ، والله سميع عليم »» ، إذ أن الدين والاعتقاد لا يرتبطان ، فى جوهرهما ، إلا بالقلب و بالنفس ، ولا سلطان لشىء من القوى الخارجية عليهما ، فلا ينفع فيهما الاكراه . وكل ماينفع ، فى هذا المقام ، هو الشرح والدعوة والتبليغ . ولقد استنبط العلماء من هذه الآية عدم صحة إيمان المكره ؛ فلا يمكن أن يكون الاكراه ، إذن ، من وسائل الدعوة فى الاسلام . ونقرأ فى سورة النحل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين . و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ، ولا تحزن عليهم ، ولا تك فى ضيق مما يمكرون . ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » . والآيات الثلاث الأخيرة هنا مدنية ، وما قبلها مكية ؛ وتهدف جميعها نحو طلب الصبر ، والمعاملة بالحسنى ، والدعوة بالأسلوب اللين . ونجد مثل هذا فى العنكبوت أيضا : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم ، و إلهنا و إلهكم واحد ، ونحن له مسلمون »» ، وفى المائدة : وهى مدنية ، « فبما نقضهم ميثاقهم لعنهم ، وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين » ، وغير ذلك من الآيات المدنية التى تدعو إلى الصفح الجميل ، وتبين أن الرسول مبلغ ومنذر ، وليس له سلطان الملجىء .

بيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدعه قومه طليقا يدعو إلى ربه

بالحسنى كما أمر ، بل وقفوا فى سبيله ، وقعدوا له بالمرصاد ، فعذب هو ومن آمن به ، وحوصروا سنوات عدة ، وخوصموا ، وقوطعوا ، ونكل بهم أشد التنكيل ، ثم طردوا ، واضطروا إلى أن يتركوا ديارهم وأموالهم وأولادهم ؛ ثم لم يتركوا بعد الهجرة ، ليعيشوا فى دار الهجرة آمنين ، بل وضعت فى سبيلهم العقبات ، وقامت عدة محاولات لطردهم منها ؛ ولما أخفقت جميعها بدأت معاهدات ومحالفات ترمي نحو جمع الجموع الكبيرة لمهاجمة الاسلام فى دار هجرته ، بغية الوقوف فى سبيل انتشاره ، وقتله أو حصره فى تلك الدار ، فلم يبق للرسول ولأصحابه الا أن يدافعوا عن أنفسهم وعن عقيدتهم ، فأذن لهم بهذا الدفاع الذى ألجأهم إليه الأعداء ؛ فنقرأ فى سورة الحج : « أذن للذين يقتلون بأنهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز » .

فعلل الإذن بالقتال فى هذه الآية بأنهم ظلموا : فأوذوا فى أنفسهم وفى أموالهم وحوصروا فى حرياتهم ، وأخرجوا من ديارهم ، وليس لذلك من سبب إلا قولهم « ربنا الله » . ولكن على الرغم من أنهم قد أذن لهم فى القتال ، فلم يكن ذلك ترخيصا لهم أن يرتكبوا كل ما يقدرون عليه فى سبيل الدفاع عن أنفسهم وعن حرية عقيدتهم ، ولكنهم أمروا أن لا يتجاوزوا الحد الضرورى . فالحرب ضرورة يقتصر فيها على مايدفع الضرورة ، بقوله تعالى فى سورة البقرة : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » ، و « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » .

فهو لم يكن قتالا يهدف نحو تكوين مملكة أو استعباد الناس ، ولكنه قتال دفاع عن النفس وعن حرية التدين وحرية الدعوة إلى الله فى عصر كبتت فيه الحريات ؛ ولذا حرم على المسلمين أن يحاربوا حرب استئصال ، أو أن يتجاوزوا ماهو ضرورى لتأمين الدعوة وحرية المؤمنين فى غدوهم ورواحهم وفى إقامة شعائرهم . فلو لم تستعمل قريش ومن ناصرها القوة ضد المسلمين ، ولو سمحوا للمسلمين أن يقوموا بشعائر دينهم ، ولم يتدخلوا فيها تدخلا فعليا ظلما وعدوانا، ولو تركوا الرسول صلى الله عليه وسلم يعبر عن عقيدته بالأسلوب اللين الذى بدأ به ، ولو لم يجمعوا جموعهم ، ويُجمعوا أمرهم ليستأصلوا شأفة الإسلام من أول الأمر ، ماالجأ الرسول إلى شيء من الشدة ، ولظل الإسلام بعيداً كل البعد عن الشدة وأساليبها ، فى التشريع وفى العمل ؛ ولكن ينبغى أن لايلام الاسلام على أن دفع العدوان ، ورد كيد الظالمين ، بالأسلوب الذى لجأوا إليه ، والذى لايمكن أن ينتفعوا بغيره ؛ وهو أسلوب القوة والشدة ، وإعداد مايستطيع المسلمون إعداده من وسائل القهر والغلبة ، ليسد الطريق أمام هؤلاء الذين لايعرفون إلا الخوف ، ولا يخضعون الا لسلطان القوة ، ليمنعهم كل ذلك من التفكير فى الاعتداء ، وكبت الحريات الشخصية والدينية . فهى قوة دفاعية فى الحرب وفى السلم ؛ ولكنها ليست قوة تحاول أن تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؛ « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

ولم يكن للاسلام ، فى الحقيقة ، من وسائل للدعوة غير تلك الوسائل التى تضمنها قوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » . وتلك هى الوسائل التى تتفق وطبيعة الاسلام من ناحية، وتتفق مع طبيعة الناس المدعوين اليه واختلاف ميولهم وفطرهم ، من ناحية

أخرى . فالحكمة هى المقال المحكم الذى يشهد العقل بصحته ؛ وذلك هو الدليل المنطقى الذين يبين الحق الذى يؤمن به كل عقل، و يهتدى به كل ذى نظر ؛ وهو يناسب العقلاء وأرباب النظر . والموعظة الحسنة هى تلك العبر النافعة والمواعظ الطيبة التى تهدف نحو تربية الوجدان على نحو لا يلغى العقل والنظر ، و بأسلوب تبدو فيه المناصحة و يظهر منه العطف والمحبة ، وذلك أسلوب يناسب العوام . والمجادلة بالحسنى هى تلك المناظرة التى لا يقسو فيها المناظر على خصمه ، ولا يجابهه بما يكره ، بل يتعمد الرفق واللين ، و يختار أخف الوجوه وأيسرها ؛ فهو جمع بين المنطق والعاطفة يناسب المعاندين بوجه خاص ، لأنه قمين بأن يلين منهم القلوب ، و يصرفهم عن ماهم عليه من عناد .

☆ ☆ ☆

و بما أن الإسلام دين عام ، وهو دين منطق وحكمة ، ولا يهدف نحو تربية حاسة واحدة من حواس الانسان ، بل نحو قوى الانسان كلها من قلب وعقل وعاطفة ، كان من الطبيعى له أن يخاطب كل هذه القوى النفسية ويهذبها ، لتتضامن جميعها فى الايمان ، وفى تربية الشخصية الانسانية الحقة ، و بالتالى فى تكوين الجماعة الانسانية الحقة وبالنهوض بالعالم جميعه . فليست الدعوة بالحكمة و بالموعظة الحسنة ، و بالمناظرة الحسنى، مقسمة بالتوزيع على الطبقات المختلفة من الناس ، فتختص كل طبقة بواحدة منها ، ولكنها وسائل قد يحتاج إليها كل فرد من الناس لتحقق له الطمأنينة القلبية وتوجد له الانسجام النفسى ، فيقبل عقله، وتهدأ نفسه ، و يرضى قلبه ، و يكون مؤمنا بكل قوة من قواه ، وذلك هو كمال الايمان .

فهرس تفصيلى

الشخصية ٦٣ — ١٢٢

الجماعة ١٢٣ — ١٩٦

الجماعة والفرد ١٤١ — ١٥٥